EL DESTINO DEL GUERRERO

aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos

por
GEORGES DUMÉZIL

traducción de
JUAN ALMELA

siglo veintiuno editores sa

MÉXICO
ARGENTINA
ESPAÑA

Primera edición en español, 1971
© SIGLO XXI EDITORES, S. A.
Gabriel Mancera 65 - México 12, D. F.

Primera edición en francés, 1969
© Presses Universitaires de France, París
Título original: Heur et malheur du guerrier

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ÍNDICE

Introducción, 3

PRIMERA PARTE: SERVICIOS

La gesta de Tulio Hostilio y los mitos de Indra

I. Mito y epopeya, 15; II. Los *Horatii* y los *Āptya*, 26; III. Mecio Fufecio y Namuci, 46; IV. Relaciones de la función guerrera y de las otras dos, 58; V. Legado indoeuropeo, 65

SEGUNDA PARTE: FATALIDADES

Los tres pecados del guerrero

I. Soledad y libertad, 71; II. Indra pecador, 85; III. Los tres pecados y las pérdidas de Indra, 93; IV. Los tres pecados de Starcatherus, 104; V. Los tres pecados de Heracles, 120; VI. Fatalidades de la función guerrera, 129

TERCERA PARTE: PROMOCIONES

Epifanías — Maniquíes — Signos

I. Los momentos de una carrera heroica, 135; II. *Vṛtrahan, Vərəθraǧna, Vahagn,* 140; III. Guerreros y formas animales, 169; IV. Escenarios y accesorios, 179; V. Signos en el héroe, 195

INTRODUCCIÓN

A partir de 1938, una vez reconocido el carácter indoeuropeo común del marco ideológico de las tres funciones —administración de lo sagrado, del poder y del derecho; de la fuerza física; de la abundancia y de la fecundidad—, emprendimos el estudio comparativo, entre los diversos pueblos de la familia, de la economía interna de las expresiones teológicas y míticas de cada una de ellas. Treinta años después, los balances son desiguales.

Por lo que toca a la primera, muy pronto fue posible obtener un cuadro sencillo y enteramente coherente, del cual la India védica —verificada por Irán— proporciona, con su Varuna y su Mitra, un ejemplar teológico bien conservado y del que Roma ha legado una exposición muy completa en la "historia" de sus dos fundadores, Rómulo y Numa. Con evoluciones propias de cada una, Escandinavia, Irlanda han confirmado esta primera imagen. Luego, al lado de los dos aspectos y personajes principales de la soberanía, han sido deslindados los servicios y las figuras de dos soberanos menores, de los cuales los indoiranios, los romanos, los escandinavos presentan "realizaciones" diversas, pero de igual sentido. Si aún deben examinarse cantidad de puntos más de cerca, no parece que falte mucho por añadir a estas líneas maestras. No ha ocurrido otro tanto con los dioses y los mitos de las otras dos funciones.

Uno de los caracteres más inmediatamente apreciables de la tercera es su fragmentación en provincias muy numerosas, cuyas fronteras son imprecisas: fecundidad, abundancia en hombres (masa) y en bienes (riqueza), alimentos, salud, paz, voluptuosidad, etc., son nociones que se condicionan unas a otras, que se comunican unas y otras por mil ca-

pilares, sin que sea posible determinar entre ellas un orden de derivación. Otro carácter de la misma función es su estrecha vinculación con la base geográfica, topográfica, étnica también, de cada sociedad particular, y con la forma, los órganos variables de cada economía. En consecuencia, si la comparación de los dioses o de los héroes gemelos, los menos comprometidos en el detalle de los *realia*, permitió identificar cierto número de rasgos y temas comunes a varios pueblos indoeuropeos, hasta el presente no ha aparecido ninguna estructura general y puede dudarse de que aparezca alguna en el porvenir.

La segunda función, la fuerza y ante todo, por supuesto, el uso de la fuerza en los combates, no resulta para el comparatista una materia tan desesperada, pero no ha disfrutado de una sistematización completa como la soberanía religiosa y jurídica: sea porque los teólogos y los filósofos responsables de la ideología no hayan reflexionado con tanto cuidado acerca de las actividades más apartadas de las suyas, sea porque las realidades no ya del suelo sino de los acontecimientos hayan contrariado la teoría. De suerte que la comparación no ha deslindado aquí tanto una *estructura* como *aspectos*, ni siquiera todos coherentes. Pero la antigüedad de cada uno de estos aspectos, tomados por separado, es atestiguada por redes de correspondencias precisas y complejas entre la India (las más de las veces los indoiranios) y Roma o el mundo germánico. Tres son objeto de la presente compilación. Con algunos excursos, cada una de las tres partes se propone esencialmente obtener el certificado o —como se dice hoy— el *label* indoeuropeo para un grupo de representaciones hindúes bien conocidas, relativas al principal personaje del segundo nivel, Indra: la serie de sus más célebres proezas; su reputación de "pecador entre los dioses"; y aquello que parece aflorar de práctica social, de ritual, bajo su título de "Vṛtrahan" y bajo el escenario de algunas de sus hazañas.

Estos tres ensayos están lejos de agotar lo que se ha dicho acerca de la función guerrera entre los indoeuropeos. No constituyen sino una aportación personal a esta gran indagación. Otros "aspectos", que aquí no pueden más que señalarse y a los que aludiremos incidentalmente en el curso del libro, no tienen por cierto menor importancia.

Ante todo, la división de la función entre dos tipos de representantes, no articulados y complementarios, como lo son Varuṇa y Mitra, pero cuando menos irreducibles el uno al otro: los que el Mahābhārata encarna en los héroes Bhīma y Arjuna, patrocinados para los indoiranios —según supieron reconocerlo bien pronto los sabios de Upsala— por los dioses Vâyu e Indra, padres, por lo demás, de Bhīma y de Arjuna, respectivamente, en la epopeya. Heracles y Aquiles ilustran bastante exactamente estos dos tipos entre los griegos. Pero es en el mundo germánico, con una alteración que le es particular, donde esta distinción tiene mayor importancia: el segundo nivel se ha desbordado abundantemente sobre el primero, de suerte que el principal dios soberano, el Óðinn escandinavo, resulta ser, a la vez, uno de los dioses más ocupados en la guerra; sin superponérsele exactamente, la diferencia entre Óðinn —en tanto que preside las batallas— y el campeón Þórr, gustosamente solitario, recuerda por algunos rasgos la que hay entre Indra y Arjuna o entre Vâyu y Bhīma.

Luego está la existencia de "sociedades de guerreros", agentes eficaces de la conquista. Los *mariannu*, combatientes en carro, que en el segundo milenario antes de nuestra era sembraron el espanto entre las naciones del Cercano Oriente, son sin duda los más antiguos testimonios directos, y los Marut de la mitología védica, tantas veces denominados *máryāḥ*, trasponen este tipo de órgano social al otro mundo. Hasta 1938 no fue emprendido su estudio, que llegó bien adelante con el primer impulso, debido a Stig Wikander en su libro *Der arische Männerbund*, al cual se empieza a hacer plena justicia (en las ciencias llamadas humanas, rechazar el progreso duran-

te veinticinco o treinta años es práctica usual, si no es que recomendable). Lo ha continuado brillantemente Geo Widengren en su libro *Der Feudalismus im alten Iran*, 1969; caps. I-IV sobre todo. Los germanos de la Antigüedad y de la alta Edad Media conocieron tales *Männerbünde;* pero el doble valor, soberano y guerrero, asumido por su patrono Óðinn hizo que presentasen, también ellos, caracteres de los dos niveles, constituyendo un tipo original; poco antes del libro de Wikander, en 1935, Otto Höfler había tratado el asunto en el primer tomo —único que apareció— de sus *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Recientemente, artículos breves, pero ricos en sustancia, han abierto numerosas vías en este dominio, y en direcciones muy diversas: relaciones entre los guerreros y el rey, mística de los guerreros, etc.; así Andreas Alföldi, "Königsweihe und Männerbund bei den Achämeniden" (*Schweiz. Archiv für Volkskunde*, 47, 1951, pp. 11-16); Lucien Gerschel, "Coriolan" (*Hommage à Lucien Febvre*, II, 1953, pp. 33-40); y, en la línea de los hermosos libros de J. W. Hauer (*Der Vrātya*, 1927; *Der Yoga*, 1958), Herbert Fischer, "Indogermanischer Kriegeryoga" (*Festschrift Walter Heinrich*, 1953, pp. 65-97). Sabios franceses han estudiado particularmente los hechos homólogos entre los antiguos griegos; Francis Vian, notablemente, que abordó otra vez el problema, a propósito de las gigantomaquias, en el punto en que lo dejó Henri Jeanmaire, acaba de exponer brevemente sus descubrimientos con el título "La fonction guerrière dans la mythologie grecque", en las páginas 53-68 de la compilación de Jean-Pierre Vernant *Problèmes de la guerre dans la Grèce ancienne* (1968). Personalmente no he participado en estas investigaciones más que con un artículo del *Journal Asiatique* (CCXLI, 1953, pp. 1-25), donde me propuse demostrar que, en la transformación, en la purificación que el zoroastrismo impuso a la mitología indoirania, es la inmensa tropa de las Fravaši la que sucedió a los Marut, tal como los comprende Wikander.

Hay también las relaciones de la mitología naturalista y de la mitología social en este segundo nivel,

o más sencillamente, en cuanto a la India, el doble valor de Indra y de los Marut, a la vez modelos de los combatientes terrestres y divinidades del rayo y la tormenta, de las manifestaciones terribles y de las consecuencias felices de la tormenta. Si es erróneo ver fundamentalmente en Indra un dios de la fecundidad, como hizo en 1937 Johann J. Meyer en su sapiente pero confusa *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (ver, en último lugar, Jan Gonda, "The Indra Festival According to the Atharvavedins", *Journal of the American Oriental Society*, 87, 1967, pp. 413-429), una gravidez lógica constantemente lo ha empujado en tal dirección, como por lo demás al Þórr noruego, "el buen hombre Þórr", "Þórr el campesino" (el "Hora galles" de los lapones) —y, en menor medida, al Júpiter fulgurante de los viticultores romanos, pues otro problema, que sólo formulo de refilón porque no pasa de ser especial de ciertas sociedades (con soluciones diversas), es el paso del rayo, o del arma mítica que le corresponde, a manos de un dios del primer nivel: Miθra, Zeus, Júpiter. En una palabra, Indra es un dios complejo, del que el esbozo del llorado Herman Lommel, *Der arische Kriegsgott*, 1939, da una justa idea. Por mi parte, sólo he encontrado este tipo de problema en un caso particular, pero notable: el del héroe Batraz en las leyendas nartas de los osetas, que ciertamente heredó una parte de la mitología del Ares escita y cuyos rasgos de genio de la tormenta —desde su nacimiento hasta su muerte, pasando por hartas epifanías— son evidentes (*Légendes sur les Nartes*, 1930, nota III, pp. 179-189, "Mythes d'orage"; cf. *Mythe et épopée*, I, 1968, pp. 570-575), y que Franz-Rolf Schröder estudió comparativamente no hace mucho, "Indra, Thor und Herakles", *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 76, 1957, pp. 1-41.

Existen, en fin, las relaciones de la función guerrera con la juventud, con esos *iuuenes*, a la vez clase de edad en una sociedad y depositarios de las esperanzas de duración o de renovación de dicha sociedad, cuya relación etimológica con las nociones

de "fuerza vital", védico *áyu(s)*, griego αἰών, y de "eternidad", latín *aeuom*, estableció Émile Benveniste en 1937 (*Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 38, pp. 103-112). Las tradiciones de muchas ciudades de Italia que se concedían por fundadores una banda de *iuuenes* conducidos por un animal de Marte, leyendas germánicas como la del origen de los lombardos, hacen pensar que la oposición de las clases de edad ha desempeñado con frecuencia un papel en la expansión de los indoeuropeos. Abordada en 1939 en *Mythes et dieux des Germains* (capítulo v, "Conflits d'âges et migrations", pp. 65-78), volveremos próximamente al conjunto de la cuestión.

Este muestrario, que sería fácil alargar —por ejemplo con las relaciones de la ideología guerrera y sus expresiones sociales con los *realia*, notablemente las armas, y ante todo el carro de combate—, basta para recordar el número y la magnitud de los problemas que plantea la segunda función y, a la vez, para reducir a su justo lugar los tres "aspectos" de que se ocupa este libro y que sólo me falta presentar en pocas palabras.

Los dos primeros ensayos reproducen, con cambios a veces considerables y nuevas notas, las dos partes de un libro publicado en 1956 por las Presses Universitaires de France, en la "Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études", Section des Sciences Religieuses, vol. LXVIII, con el título *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens;* una redacción algo modificada apareció en 1964, traducida al alemán por la Dra. Inge Köck, en la Wissenschaftliche Buchgesellschaft de Darmstadt. El tercer ensayo rejuvenece y completa un material más antiguo y disperso: dos capítulos de *Mythes et dieux des Germains* (1939) y algunos artículos de la *Revue de l'Histoire des Religions*. Esta publicación unitaria de estudios revisados es parte de la ordenación que he emprendido, hace cinco años, con la pretensión de preparar para la inevitable autopsia un cadáver lo más limpio posible —quiero decir, de

entregar a la crítica del porvenir cercano, en forma organizada y mejorada, los resultados de treinta años de afanes desigualmente logrados. Ocupa así su lugar en la que será la última serie de mis manifestaciones, ya no programa ni *Vorarbeiten* sino balance, al lado de *La religion romaine archaïque* (1966, en curso de traducción por la Universidad de Chicago; citado aquí *RRA*), de *Mythe et épopée* I (1968, en traducción por la casa Einaudi de Milán; citado aquí *ME* I) y II (en preparación), de *Idées romaines* (1969), y también de dos libros que van acabando de constituirse con dificultades: un *Juppiter Mars Quirinus* definitivo y una *Théologie de la souveraineté.*

He dejado a estos tres estudios su forma de esbozos, no señalando más que lo esencial y reduciendo las referencias y las notas, las discusiones también, a lo estrictamente necesario: los hechos utilizados son del dominio público y la novedad no reside sino en las confrontaciones o en la ordenación. Por las alusiones de ciertas frases, el lector informado reconocerá que todo lo que no es citado o discutido no es por fuerza ignorado. Con el estímulo de varias experiencias felices, y pese a más numerosos percances, continúo deseando que, en cada provincia indoeuropea, especialistas mejor armados que el comparatista, pero sensibles a las razones comparativas que condujeron a la imagen que se les somete, tomen por su cuenta el tratamiento de la parte que les concierna, precisen sus detalles, y también la exploren más completamente, le descubran prolongaciones que, dando materia a nuevas indagaciones comparativas, pudieran desembocar en nuevas proposiciones indoeuropeas.

El método se apreciará lo bastante en las exposiciones mismas: es inútil plantear aquí la teoría. Me limito a señalar que he tomado un partido, que no es un postulado sino la conclusión de muchas investigaciones, y que subyace en las secciones hindúes de las presentaciones que siguen. El Ṛgveda, la literatura védica en conjunto, no entregan la totalidad de la mitología que la India heredó de su pa-

sado indoiranio o indoeuropeo; a menudo lo que se lee en las epopeyas, sea acerca de mitos ya védicos, sea acerca de mitos ausentes del ṚgVeda, prolonga en forma rejuvenecida una tradición paravédica, prevédica; los datos de los himnos no son pues los únicos utilizables en las comparaciones, ni incluso a veces los mejores. La demostración de conjunto la dio en 1947 Wikander en su artículo, en sueco, en *Religion och Bibel* (VI, pp. 27-39), sobre la leyenda de los Pāṇḍava y el fondo mítico del Mahābhārata, que la primera parte de *Mythe et épopée* I (pp. 31-257) no ha hecho más que desarrollar. Hasta la fecha pocos peritos en asuntos védicos parecen conocerla. A pesar de ello, existe, y el porvenir es de quienes la tengan en cuenta.

No se trata, por lo demás, sino de un caso particular de una necesidad más vasta. En la India como en otras partes hay que renunciar a menudo a determinar, entre las redacciones atestiguadas de un relato mítico, aquella de la que todas las demás, contemporáneas o posteriores, derivarían: desde los más viejos tiempos ciertamente coexistieron variantes tan legítimas unas como otras. Igualmente, entre relatos sobre temas vecinos, pero distintos —pienso en los diversos combates de Indra—, más de una vez y antes de los primeros documentos debieron constituirse formas mixtas más o menos estables, como las que encuentran en nuestros días quienes estudian los cuentos y en general las tradiciones orales vivas: de tal suerte, las colecciones de testimonios participan por cierto de la filología, pero, en cuanto a las derivaciones, ósmosis, confusiones, contradicciones, etc., piden más bien el género de observación y de análisis que los folkloristas han establecido en sus campos.

Está apareciendo una edición inglesa de este libro, publicada por la Universidad de Chicago y traducida por Alfred Hiltebeitel.

Agradezco vivamente a la Quinta Sección de la École Pratique des Hautes Études por haberme permitido transformar y volver a publicar fuera de su Colección un trabajo, hoy agotado, que acogiera en

otro tiempo, así como a la dirección de la editorial Gallimard, que me autorizó para reproducir aquí varias páginas de *Horace et les Curiaces* (1942), igualmente agotado. Me resulta grato que esta actualización haya sido favorecida por la calma y las facilidades de toda índole que ofrece el Instituto de Princeton.

G. D.

Princeton, Institute for Advanced Study,
noviembre de 1968

PRIMERA PARTE

SERVICIOS

LA GESTA DE TULO HOSTILIO Y LOS MITOS DE INDRA

I. MITO Y EPOPEYA

El país que ya no tenga leyendas —dice el poeta— está condenado a morir de frío. Es harto posible. Pero el pueblo que no tuviera mitos estaría ya muerto. La función de la clase particular de leyendas que son los mitos es, en efecto, expresar dramáticamente la ideología de que vive la sociedad, mantener ante su conciencia no solamente los valores que reconoce y los ideales que persigue de generación en generación, sino ante todo su ser y su estructura mismos, los elementos, los vínculos, los equilibrios, las tensiones que la constituyen, justificar, en fin, las reglas y las prácticas tradicionales sin las cuales todo lo suyo se dispersaría.

Estos mitos pueden pertenecer a tipos diversos. En cuanto al origen, unos se extraen de acontecimientos y acciones auténticos más o menos estilizados, adornados y propuestos como ejemplos por imitar; otros son ficciones literarias que encarnan en personajes los conceptos importantes de la ideología y traducen los nexos de estos conceptos a las relaciones de tales personajes. En cuanto al decorado también, y en cuanto a las dimensiones cósmicas de las escenas: unas caen fuera del restringido espacio y de los contados siglos de la experiencia nacional, llenan un pasado o un porvenir lejanos y zonas inaccesibles del mundo, ocurren entre dioses, gigantes, monstruos, demonios; otras más se contentan con hombres ordinarios, lugares familiares, tiempos plausibles. Mas todos estos relatos tienen una función, la misma función, vital.

La exploración comparativa de las más antiguas civilizaciones indoeuropeas, perseguida desde hace

unos treinta años, ha debido tener en cuenta esta unidad funcional de los mitos y esta variedad de los tipos míticos. En particular, bien pronto resultó manifiesto que los romanos no constituyen el escándalo que aún hay quien se complace en señalar en los manuales: un pueblo sin mitología, sino sencillamente que, entre ellos, la mitología —y una mitología muy vieja, heredada en buena parte de los tiempos indoeuropeos—, si fue destruida radicalmente al nivel de la teología, prosperó en forma de historia. Esto se pudo demostrar en varios casos particularmente importantes en los cuales relatos y tipos de personajes, inclusive conjuntos de narraciones y personajes, que hindúes o germanos refieren exclusivamente o en lo esencial al mundo divino, reaparecieron en Roma con la misma estructura e igual lección, pero referidos exclusivamente a hombres portadores de nombres usuales, pertenecientes a *gentes* auténticas. La ideología romana se ofrece de esta suerte al observador en dos planos paralelos, que sólo exhiben raras y exiguas comunicaciones: por una parte una teología sencilla y neta en todos los puntos acerca de los cuales estamos algo informados, que define abstractamente, que jerarquiza también y agrupa según estas definiciones dioses poderosos, pero sin aventuras; por otra parte, una historia de los orígenes que despliega aventuras significativas de hombres que, por su carácter y su función, corresponden a dichos dioses.

Consideremos, por ejemplo, el motivo central de la ideología indoeuropea, la concepción según la que el mundo y la sociedad no pueden vivir si no es por colaboración armoniosa de las tres funciones superpuestas de soberanía, fuerza y fecundidad. En la India esta concepción se expresa a la vez en términos divinos y en términos humanos, en un conjunto teológico y en otro épico; pero, no menos de dioses que de héroes, son narradas aventuras pintorescas, o cuando menos trabajos, intervenciones que expresan sus esencias, sus misiones y sus relaciones.

En el primer nivel de la teología védica, los dos principales dioses soberanos, el mago todopoderoso Varuna, y Mitra, el contrato personificado, han creado y organizado los mundos, con su plan y sus grandes mecanismos; en el segundo nivel, Indra, el dios fuerte, interviene en muchos duelos espléndidos, conquistas, victorias; en el tercer nivel, los gemelos Nāsatya son héroes de todo un conjunto de imágenes cuyas escenas menudas y precisas realzan su calidad de donadores de salud, de juventud, de riqueza, de dicha. Paralelamente, en la materia épica del Mahābhārata, que no quedó fijado hasta más tarde pero que —como demostró Stig Wikander—[1] prolonga una tradición muy antigua y parcialmente prevédica, Pāndu y sus cinco hijos putativos desenvuelven, por su carácter, por sus acciones y sus aventuras, la misma ideología de las tres funciones: Pāndu y el mayor de los Pāṇḍava, Yudhiṣṭhira, reyes los dos, y sólo ellos, encarnan los dos aspectos, varuṇiano y mitriano, de la soberanía; el segundo y el tercer Pāṇḍava, Bhīma y Arjuna, encarnan dos aspectos, brutal y caballeresco, de la fuerza guerrera que el ṚgVeda reúne en Indra solo; los hijos cuarto y quinto, los gemelos Nakula y Sahadeva, encarnan varias de las cualidades de los gemelos divinos: bondad, humildad, servicialidad, habilidad también en la crianza de las vacas y los caballos.

La India presenta así, de la ideología trifuncional, una doble expresión mítica, en las aventuras de los dioses y en las de los héroes. El estudio de las relaciones entre estas dos mitologías apenas se ha iniciado, pero es sabido ya que se traslapan. Así, siete años después del descubrimiento de Wikander, pudimos demostrar que una de las hazañas védicas del dios guerrero Indra, su duelo contra el dios Sol, tiene un correlato preciso en una de las hazañas épicas del héroe guerrero Arjuna:[2] al igual que In-

[1] "Pāndavasagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar", *Religion och Bibel*. VI, 1947, pp. 27-39; desarrollado en *ME* I, pp. 53-102.

[2] "Karna et les Pāndava", *Orientalia Suecana*, III, 1954 =

dra, en dicho duelo, vence porque "arranca" o "atasca" una de las ruedas del carro solar, Arjuna, hijo de Indra, en el libro VIII del Mahābhārata no acaba con Karna, hijo del Sol, más que porque una de las ruedas del carro de éste se hunde milagrosamente en el suelo. Cinco años después, le tocó a todo el estado mayor védico de la soberanía ser reconocido, traspuesto a las personas del rey Yudhiṣthira, de su padre y de sus dos tíos.[3]

En Roma la evolución condujo a un cuadro, a una documentación de otra forma. Teológicamente, las tres funciones están bien expresadas y patrocinadas, con su jerarquía, en los dioses de la triada precapitolina, que son los de los flámines mayores. Pero cuando se apreció que Júpiter y su variante Dius Fidius representan las dos caras, "poder" y "derecho", de la soberanía, que Marte es el dios fuerte y guerrero, y que Quirino expresa y garantiza —o les sirve merced a su flamen— ciertos aspectos importantes de la tercera función (masa social y paz vigilante; prosperidad agrícola), quedó agotado lo que puede decirse de estas figuras divinas. Toda su relación atañe a su jerarquía, todo su ser a sus definiciones, y estas definiciones no son ocasión de relato ninguno.

Los desarrollos llenos de imágenes de que los dioses carecen forman, por el contrario, la trama de la epopeya, de una epopeya que se presenta como historia y que Tito Livio con reticencia, Plutarco con devoción, aceptan como tal: la historia de los orígenes de Roma, la historia de los primeros reyes. Historia sucesiva, pues Roma no ha reunido sus "héroes

Melanges H. S. Nyberg, pp. 69-66; completado (en especial por el tema de las dos madres, común al Sol y a Karna) en *ME* I, pp. 125-144.

[3] "La transposition des dieux souverains mineurs en héros dans le Mahābhārata", *Indo-Iranian Journal*, III, 1959, pp. 1-16. La indagación, constantemente extendida (a Bhīsma, a los "preceptores", a Krsna, etc.), ha desembocado en la primera parte de *ME* I, pp. 31-257.

trifuncionales", como hizo el Mahābhārata, en un grupo de contemporáneos, de hermanos jerarquizados, de los que sólo el primero es rey y los demás son auxiliares especializados de éste. Al igual que parece haberlo hecho también muy pronto la epopeya irania,[4] los distribuye en el tiempo, en una sucesión de reyes, cada uno de los cuales, por su carácter, por sus fundaciones, por su vida entera, expresa y agrega a la obra común una de las funciones, o un aspecto de una de las funciones necesarias para el buen estado de la sociedad.

Si bien este carácter significativo y estructurado de los primeros reinados ha sido estudiado repetidas veces en los treinta últimos años,[5] conviene considerarlo aquí, sumariamente, de nuevo, ya que uno de estos reinados, el de Tulo, será objeto de nuestra nueva investigación.

Pero advirtamos primero —no se ha hecho lo bastante— que el "sistema" formado por los primeros reyes de Roma no es un descubrimiento de nuestros estudios: los romanos lo comprendían, lo explicaban, lo admiraban como sistema y veían en él un efecto de la benevolencia divina: no hemos tenido más que tomar en cuenta su sentimiento.[6] Floro

[4] Stig Wikander, "Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde", *La Nouvelle Clio*, VII, 1950, pp. 310-329.

[5] Por última vez en *ME* I, pp. 271-274.

[6] El pasaje del sexto canto de la *Eneida* en que Anquises presenta a Eneas los futuros primeros reyes de Roma contiene excelentes definiciones de estas funciones, con verdaderas palabras clave. Rómulo (vv. 781-782):

En huius, nate, auspiciis *illa inclita Roma*
imperium *terris, animos aequabit Olympo.*

Numa Pompilio (808-811):

Quis procul ille autem ramis insignis oliuae
sacra *ferens? Nosco crines incanaque menta*
regis Romani, primam qui legibus *urbem*
fundabit...

(I, 8), en su "Recapitulación" de la historia real, antes de caracterizar cada reinado con una frase, dice muy atinadamente que este primer crecimiento de Roma ocurrió bajo personajes *quodam fatorum industria tam uariis ingenio ut rei publicae ratio et utilitas postulabat.* Antes, el Lelio del *De republica* (II, 21) había observado, autorizado por Catón: *perspicuom est quanta in singulos reges rerum bonarum et utilium fiat accessio.*

Roma, pues, imaginaba sus comienzos, las edades preetruscas, como una formación progresiva en varios tiempos, suscitando la solicitud de los dioses cada vez un rey de un carácter nuevo, fundador de instituciones nuevas, conformes a la necesidad del momento, y se ha mostrado que estas etapas corresponden al aspecto varuniano, después al aspecto mitriano de la función de soberanía —poder creador y terrible, derecho organizador y benévolo—; a la función de fuerza guerrera; a ciertas facetas de la compleja tercera función. En efecto, estos reyes son: *1)* Rómulo, el semidiós de misteriosa infancia, creador de la ciudad, rey temible acompañado de hachas, varas y ligaduras; *2)* Numa el sabio, el religioso y tan humano fundador de los cultos, de los sacerdocios, de las leyes; *3)* Tulo Hostilio, el jefe exclusivamente guerrero, ofensivo, que da a Roma el instrumento militar del poder; *4)* Anco Marcio, el rey bajo el cual se desarrollan la masa romana y la riqueza comercial y que no hace la guerra si no es constreñido a ello, para defender Roma.

Esta interpretación funcional de los primeros re-

Tulo Hostilio (812-815):

...Cui deinde subibit
otia qui rumpat patriae residesque mouebit
Tullus in arma *uiros et iam desueta triumphis*
agmina.

Anco Marcio (815-816):

Qui iuxta sequitur iactantior Ancus
nunc quoque iam ninium gaudens popularibus auris.

Cf. Floro, *Epitome*, I, 8 (con otro aspecto de Anco).

yes ha sido generalmente aceptada en lo que concierne a los tres primeros: la antítesis evidentemente buscada de Rómulo y Numa, ajustada a los dos aspectos opuestos, y no obstante necesarios, de la primera función, el carácter del todo guerrero de Tulo no se prestan a discusión en absoluto.[7] Otra cosa ha ocurrido con el cuarto rey, Anco: pese a anacronismos advertidos desde hace mucho en la obra que le es atribuida, no es posible, en efecto, evitar la impresión de que es con él con quien lo auténtico empieza a tener peso apreciable en los relatos; que representa, en la serie de los reyes, el término en que se realiza el empalme entre una historia puramente ficticia, de intenciones demostrativas, y una historia retocada y repensada, sí, pero ante todo vivida y registrada. Esta suerte de aterrizaje de las especulaciones que realiza un pueblo o una dinastía a propósito de su pasado es siempre, para el crítico, un punto delicado: ¿en qué término ordinal, por ejemplo, de la serie de los Ynglingar —esos descendientes del dios Freyr que poco a poco se tornan los reyes harto reales del Upland sueco, luego de la Noruega meridional— habrá que adherir por vez primera la etiqueta humana? Es cosa discutida, y con divergencias de uno o dos términos. *Mutatis mutandis*, otro tanto ocurre con Anco, de manera que se vacila, que hay a quienes repugna reconocer, así fuese en una parte de su "historia" o de su carácter, un fragmento, el último, de una seudohistoria de origen mítico destinada a ilustrar la aparición sucesiva de las tres funciones.[8]

[7] No obstante, Jacques Heurgon sigue admitiendo un agrupamiento sin cuadro, en *Rome et la Méditerranée occidentale*, 1969, pp. 231-235: la leyenda de Numa se habría formado en medio sacerdotal, la de Tulo en *carmina conuiualia* comparados, para el caso, con las canciones de gesta. El autor pregunta (p. 231, l. 3) por qué la fijación de la vulgata de la historia real es fechada entre 380 y 270: todos los hechos reales "envejecidos" que se descubren son de esta época. Sobre lo que dice acerca de los sabinos en los orígenes de Roma (pp. 90-92), ver *RRA*, pp. 87-88, 154-155, 274-276, y la segunda parte de *ME* I.

[8] Los aspectos de tercera función de Anco han sido ex-

Sea lo que fuere de la expresión épica de la tercera función, cuyos problemas son siempre complicados y a veces huidizos por ser ella misma multiforme, la interpretación de las dos primeras y de sus representantes, los dos fundadores Rómulo y Numa y su sucesor inmediato Tulo, está asegurada. Sólo esto es útil para el problema que vamos a plantear.

En un librito que, desmesuradamente elogiado por unos, denunciado por otros como un escándalo, sostiene aún, en todo caso, más de un cuarto de siglo de autocrítica, la "función militar" del rey Tulo ha sido seguida en detalle, en su carácter, en sus instituciones, en su carrera. *Horace et les Curiaces* presenta así el personaje:[9]

El capítulo del *Epitome* de Floro que le concierne y que no retiene sino lo esencial (I, 3) comienza en estos términos: "El sucesor de Numa Pompilio fue Tulo Hostilio, a quien fue conferida la realeza visto su valor. Fue él quien fundó todo el sistema militar y el arte de la guerra. En consecuencia, después de haber ejercitado de pasmosa manera la *iuuentus* romana, osó provocar a los Albanos, pueblo de consideración que tenía desde mucho tiempo atrás la primacía..." Tito Livio (I, 22, 2) pinta al rey mismo como tipo del *iuuenis*: "El nuevo monarca no sólo fue muy distinto de su antecesor (el pacífico Numa) sino más belicoso (*ferocior*) que Rómulo. Aguijoneaban su espíritu el ímpetu juvenil y la gloria de su antepasado (el compañero más prestigioso de **Rómulo**), persuadido de que la ciudad se debilitaba con la inacción..." Hasta tal punto es Tulo el especialista de la guerra y más precisamente de la vida militar y de la formación militar que, dice aún Tito Livio (I, 31, 5), incluso cuando la enfermedad debilitaba a los romanos, "el belicoso rey no les daba punto de reposo ni les permitía dejar las armas de la mano, juzgando que la vida

puestos en *Tarpeia*, 1947, pp. 176-182 ("Ancus, la guerre, la paix et l'économique"), 182-189 ("Ancus et la plèbe"), 189-193 ("Ancus et la troisième fonction"); cf. *ME* I, pp. 280-281.

[9] Pp. 79-81.

en los campamentos era más provechosa a los *iuuenes* que la permanencia en la ciudad". En fin, su elogio fúnebre se reduce a una frase: *magna gloria belli regnauit annos duos et triginta.* Cuatro siglos más tarde, haciendo a vista de pájaro la historia del mundo, el cristiano Orosio resumirá en tres palabras esta tradición constante: *Tullus Hostilius, militari rei institutor...*

Provistos de esta definición funcional del tercer rey de Roma, emprendimos, en el libro de 1942, la interpretación del episodio más célebre del reinado de Tulo, el duelo de los Horacios y los Curiacios, a la luz comparativa de mitos, leyendas y rituales ligados, entre otros pueblos indoeuropeos, a la misma función, a la función guerrera.[10] Encontramos que este pequeño drama en tres escenas —el duelo contra tres adversarios hermanos, del que sobrevive, solo pero vencedor, uno de los tres campeones de Roma; la escena cruel en que el guerrero, en la embriaguez y la desmesura del triunfo, mata a las puertas de la ciudad a su hermana culpable de manifestar ante él una debilidad de mujer enamorada; el juicio, por último, y las expiaciones que conservan en Roma esta joven gloria y esta joven fuerza, borrando de paso la mancha— es la adaptación novelesca, conducida a las categorías usuales de la experiencia, vaciada de su resorte místico y coloreada según la moralidad romana, de un escenario comparable al que, en la leyenda del Ulster irlandés, constituye la historia del primer combate, del combate iniciático, del célebre héroe Cúchulainn: muy joven aún, Cúchulainn va a la frontera de su país, provoca y derrota a los tres hermanos hijos de Nechta, enemigos constantes de los ulatos; luego, fuera de sí, en un pavoroso y peligroso estado de furor místico nacido del combate, retorna a la capital, donde las mujeres tratan de calmarlo mediante la más franca de las exhibiciones sexuales; Cúchulainn desdeña el objeto, pero cuando vuelve los ojos los ulatos consiguen atraparlo y lo meten en cubas de agua fría

[10] Ver más adelante, pp. 163-169.

que, literalmente, lo apagan; en adelante tendrá en reserva, para reanimarlo según las necesidades de los combates, y sin peligro para los suyos, ese don de furor que lo hace invencible y que es el resultado inapreciable de su iniciación.[11]

La confrontación del relato irlandés y de las realidades rituales que cubre con la narración puramente literaria de Horacio es el asunto del estudio de 1942, donde propusimos un "modelo" de evolución, que permite comprender el tránsito de un estilo al otro: una vez rebajado, a favor de la disciplina legionaria, el *furor* que debía ser el salvaje ideal y el gran recurso de los guerreros itálicos de la prehistoria, como siguió siéndolo de los guerreros de la epopeya céltica y germánica,[12] las escenas del relato, sin perder su orden de sucesión, se han articulado de otra forma, se han provisto de otro resorte, las pasiones del alma han relevado a las fuerzas místicas, una cólera justificada y casi razonable, provocada desde el exterior y después de la hazaña, sustituye a la exaltación física y espontánea de todo el ser en el curso de la proeza, y sobre todo el enfrentamiento de la virilidad combativa y de la feminidad desencadenada deja las regiones turbadas del sexo y se expresa en el conmovedor conflicto moral del hermano asesino y la hermana viuda.[13]

Sólo en la conclusión del libro (pp. 126-134), rebasando esta comparación limitada, señalamos que la hazaña de Cúchulainn y la de Horacio son dos variantes, a muchos respectos dos formas vecinas de una misma variante, de la hazaña ritual o mítica de que ofrecen otros ejemplos varios pueblos indo-

[11] Contra una extraña interpretación (Herbert J. Rose) de la leyenda de los Horacios y los Curiacios, de la relación de esta leyenda con nombres de lugares (Tigillum sororium, Fila Horatia, etc.), del propio adjetivo *sororius* (por la raíz del alemán *schwellen*), ver en la edición alemana de este libro (1964), pp. 21-22, una nota polémica que no reproducimos aquí pero que sigue siendo enteramente válida.

[12] El *furor* guerrero (irlandés *ferg*, homérico μένος, etc.) es el objeto del primer capítulo de *Horace et les Curiaces*, pp. 11-33.

[13] Ver antes, p. 23.

europeos: el combate, preñado de consecuencias, de un dios o de un héroe contra un adversario dotado de una forma variable de triplicidad. La tradición indoirania, en particular, en el duelo, aquí, de Indra o de un héroe protegido por éste, allá del héroe Θraētaona contra el monstruo de tres cabezas, conoce otras expresiones, próximas por el sentido, del mismo tema.[14]

Estos resultados son válidos. Sigue siendo cierto que la afabulación irlandesa, humana y seudohistórica como la afabulación latina, es la más apta para explicar importantes detalles, notablemente todo lo que toca, o tocó en una forma prehistórica probable del relato, a la noción de *furor*. Sin embargo, menos llamativas a primera vista, por menos pintorescas, existen entre la derrota del Tricéfalo hindú y la de los Curiacios correspondencias que derraman sobre ambas una luz más filosófica y abren a la función guerrera perspectivas más vastas que la comparación con la leyenda de Cúchulainn. Por lo demás, gradualmente nos veremos conducidos a establecer un paralelismo entre casi toda la gesta del rey Tulo Hostilio y las más afamadas proezas del dios Indra. Así se extenderá, entre Roma y la India, en el segundo nivel cósmico y social, la notable identidad profunda, en la ideología y en la expresión mítica de ésta, que fue primero observada en el nivel de Rómulo y de Varuṇa, de Numa Pompilio y de Mitra.

Volvamos pues, confrontándola con una serie estructurada de hechos hindúes, a la aventura del joven Horacio, vencedor del adversario triple.

[14] La tradición escandinava también, ver adelante, pp. 191-194.

II. LOS "HORATII" Y LOS "ĀPTYA"

En todos los demás episodios de su gesta guerrera, el primer papel corresponde, como es debido, a Tulo, el rey guerrero, el guerrero maestro, el que dio a su joven ejército una admirable instrucción militar. Contra los veyos, contra los sabinos dirigirá su afán, y ya en el arreglo definitivo de la suerte de Alba. Sólo una vez se borra, pero en uno de los momentos más graves: es el sobreviviente de los tres Horacios el que dará a Roma, al rey de Roma, el imperio latino.

Cierto, Tulo negocia el combate de los tripletes con el jefe albano, sustituye por aquél una batalla general, dispone las condiciones, acompaña a los tres combatientes y los anima; después de la victoria, recibe a Horacio vencedor, le ayuda a escapar de las consecuencias de su criminal exceso, celebra un triunfo y recoge, con la sumisión de Alba, el beneficio político de la victoria. Mas no es él quien se bate. *Ferocior Romulo,* no exhibe, con todo, un duelo de jefes, como el que adorna la leyenda de Rómulo y produce los primeros despojos opimos.

Dionisio de Halicarnaso parece haber husmeado aquí alguna dificultad, puesto que, en la entrevista en que se prepara el combate de los Horacios y los Curiacios, pone en boca del rey romano la proposición siguiente (III, 12, 2):

> Tulo quería que la guerra se decidiera haciendo intervenir el menor número posible de hombres, y que el más distinguido de los albanos combatiese solo con el más bravo de los romanos. Él en persona se decía bien dispuesto a batirse, e invitaba al jefe albano a oponérsele con igual anhelo de gloria. Exaltaba la belleza de los combates singulares entre dos generales enemigos, para ganar imperio y poder, y en los que la gloria del vencido iguala la del vencedor; citaba todos los generales, todos los reyes que se expusieron así por el interés público, no aceptando tener la parte mayor de los honores y la más pequeña de los riesgos.

De manera que si no asistimos a una réplica del duelo de Rómulo y del rey de Cenina, la culpa no es de Tulo sino de su interlocutor (*ibid.*, 3):

El jefe albano respondió que aprobaba la idea de resolver la querella de los dos Estados arriesgando a pocos, pero no la del combate singular; cuando es cosa de generales, decía, por ganar el imperio para su provecho personal, está bien, es necesario que se enfrenten en un duelo; pero cuando son dos ciudades que rivalizan por la primacía, semejante procedimiento sería no sólo peligroso sino aun deshonroso, tanto para los vencedores como para los vencidos...

La controversia, los argumentos son del griego Dionisio. Pero subrayan bien el rasgo que los provoca: en este caso, y sólo en éste a lo largo de la historia real y especialmente en el reinado del rey típicamente guerrero, Roma adquiere una ventaja militar importante gracias a un combatiente distinto del rey. Al lado del rey, delegado y animado por éste, interviene el campeón.

Mutatis mutandis, la India presenta una situación análoga, sólo que la relación entre rey y campeón es remplazada por la del dios y el héroe, puesto que la victoria sobre el adversario triple, sobre el hijo tricéfalo de Tvaṣṭṛ, no es cosa de la "historia" sino de la mitología divina. Como a menudo ocurre, los himnos védicos se contradicen, atribuyendo a veces la hazaña a Indra solo, algunas a Indra ayudado por Trita Āptya, y otras pareciendo tratar los dos nombres como sinónimos.[15] Pero debe de ser éste el efecto de un imperialismo divino, del cual hay otros

[15] Trátese de Trita, de Namuci, de los pecados de Indra, etc., no debemos perder de vista que ciertamente no existía una tradición única, estándar, sino, desde los tiempos védicos, variantes tanto más numerosas cuanto más célebre e importante fuera el asunto. Más allá del indispensable tratamiento filológico de los datos védicos, en verso o en prosa, deben ser examinados *también* como suele hacerse con las compilaciones etnográficas y folklóricas. Para la multiplicidad de variantes concernientes a Trita y a sus relaciones con Indra, después de Abel Bergaigne, *La religion védique*, II, 1883, pp. 326-330, y Hermann Güntert, *Der arische Welt-*

ejemplos: el poeta atribuye gustoso a la divinidad que alaba o a la que invoca el cumplimiento total de faenas de las que al principio no le tocaba más que una parte. El movimiento inverso, el despojo del dios a favor de un héroe, en todo caso no se concibe tan bien. De suerte que tales variaciones no podrían disminuir el valor de textos como x, 8, 8, pese a que la estrofa inmediatamente siguiente remita al propio Indra el acto final, la decapitación del monstruo:

Trita Āptya, conocedor de las armas paternas y empujado por Indra, combatió contra el ser de tres cabezas, de siete riendas, y habiéndolo muerto, se llevó las vacas del hijo de Tvaṣṭṛ.

Así el principal mérito de este acto tan necesario para la salvación de los dioses y del mundo toca a un héroe, Trita, apenas "empujado por Indra", *índresitah*. El rasgo es antiguo, indoiranio, puesto que el Avesta atribuye también la hazaña a un hombre, no a un dios: Aži Dahāka de las tres cabezas (el Zōhak de la epopeya) es muerto por Θraētaona (el Ferīdūn de la epopeya), cuyo nombre deriva (con un *ao* siempre molesto) de Θrita, forma irania del védico Trita. Todo lo que, en el acto, corresponde al equivalente iranio del dios Indra Vṛtrahan es el hecho de que Θraētaona se asegurara la victoria participando del poder de *vərəθraγna* —poder de quebrantar la defensa— y de *ama* —fuerza de ataque— (*Yašt* XIV, 40), es decir, como señalan É. Benveniste y L. Renou,[16] que el héroe "extrae del dios *Vərəθraγna* la fuerza ofensiva que abatirá al dragón". Pero es él mismo, y no el dios, quien combate.

Los nombres hindú e iranio del héroe que mata al adversario triple son notables: *Trita*, *Θraētaona*.

konig und Heiland, 1923, p. 28, ver Émile Benveniste y Louis Renou, *Vrtra* et *Vrθragna*, 1935, p. 106, n. 1.

[16] *Op. cit.*, p. 193; ver más adelante, pp. 140-142.

Desde el RgVeda, *Tritá* —salvo por el acento, la misma palabra que el griego τρίτος— es entendido como "tercero". Los Brāhmana hacen de él el tercero de tres hermanos de nombres artificiales, *Ekata, Dvita, Trita,* "Primero, Segundo (cf. *dvitíya,* av. *bitya,* a. pers. *dūvitīya*), Tercero", y ya *ṚV,* VIII, 47, 16, lo asocia cuando menos a Dvita. Ferīdūn, por su parte, en su marcha contra el Tricéfalo, va acompañado de sus dos hermanos y, en el ŠāhNāmeh, el ministro del monstruo describe así a su amo el acercamiento fatal: "Tres hombres poderosos han acudido de un país extranjero, con un ejército. El más joven va en medio de los mayores; tiene estatura de príncipe, faz de rey; es menor en años pero mayor en dignidad y se adelanta a los mayores".[17]

Los intentos de algunos críticos modernos por justificar otra etimología del nombre Trita (p. ej. *Trita* como "Kurzname" por **Tri-tavan*: Jacob Wackernagel; *contra*: Jacques Duchesne-Guillemin)[18] no han sido felices y la mayoría de los autores se atiene al sentido de "tercero". Se ha reconocido aquí una aplicación épica de un motivo folklórico frecuente en los cuentos de todos los continentes: el menor de tres hermanos triunfa donde los mayores fracasaron o no se atrevieron o, más generalmente, se distingue ante los hermanos mayores. Esta interpretación es tanto más probable cuanto que es frecuente, en los cuentos, que los dos primeros hermanos, celosos del último, traten de hacer que perezca, y que precisamente, en un *itihāsa* sobre el que se funda ya un himno védico, Trita sea precipitado a o abandonado en un pozo por sus dos hermanos mayores,[19] como en el ŠāhNāmeh los dos hermanos de Ferīdūn, al tiempo que lo acompañan hacia el Tricéfalo, tratan de aplastar al héroe bajo una enorme roca. Sólo hay que añadir que este rasgo debía de tener particular importancia para el vencedor indo-

[17] Jules Mohl, *Le Livre des Rois,* I, 1838, p. 105.

[18] *Indogermanische Forschungen,* LIV, 1935, p. 205; Manfred Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen,* I, 1956, pp. 534-535, s.v.: "wohl 'der Dritte'".

[19] En último lugar, *ME* I, pp. 199-201.

nombre del triple adversario, puesto que le ha dado el nombre.

En Roma, sin que lleve así el rango en el nombre, no deja de ser un "tercero", el tercer Horacio, sobreviviente de los tres hermanos combatientes, quien mata él solo el adversario triple, destriplicado el mismo en tres hermanos.

Limitémonos a consignar, sin tratar de interpretarla la fórmula que sostiene la trama romana, como la hindú y la irania: "El tercero mata al triple".[20]

La leyenda hindú no se contenta con nombrar "tercero" al héroe, y eventualmente "Segundo" y "Primero" a sus hermanos. Junta a estas designaciones una especie de apellido común. El Trita védico es

[20] En el caso del héroe irlandés Cúchulainn, cuya "iniciación guerrera" se realiza también merced a un combate contra el adversario triple (tipo romano: tres hermanos, los tres hijos de Nechta: v. más adelante, p. 163, y antes p. 23), el carácter "tercero" está presente con una forma notable: la concepción del héroe, entendida como encarnación del dios Lug, ocurre en tres tiempos (Ernst Windisch, *Irische Texte*, I, 1880, pp. 138-140, segunda versión). Su madre Dechtire trae al mundo un niño que no tarda nada en morir; luego, de vuelta de los funerales, traga, bebiendo, un "animalillo" que un sueño le revela ser igual al niño que ha perdido, segunda forma de Lug, pero ella vomita incontinenti el germen y vuelve a ser virgen; por fin, tiene de su marido el tercer hijo —o, mejor, la tercera forma del mismo—, Setanta, que más tarde tomará el nombre de Cúchulainn, Perro de Cúlann. De ahí la expresión del relato: "Y era el niño de los tres años" (*ocus ba he mac na teoru mbliadan in sin*). En el caso del héroe griego Heracles, vencedor del adversario triple (tipo hindú: Gerión tiene tres cabezas), el carácter "tercero" se expresa bajo una forma cercana, pero que tira a la triplicidad: para su concepción no son precisos tres ensayos y tres años, sino una noche tres veces más larga que las noches ordinarias (v. adelante, p. 121; Diodoro, IV, 9, 2: τον γαρ Δια μισγόμενον Ἀλκμήνῃ τοιπλασίαν τὴν νύκτα ποιῆσαι καὶ τῷ πλήθει τοῦ πρὸς τὴν παιδωποίαν ἀναλωθέντος χρόνου προσημῆναι τὴν ὑπερβολὴν τῆς του γεννηθησομένου ρώμης). Acerca de Starcatherus reducido a un tercio de su forma inicial (en cuanto a los pares de brazos), v. luego, p.108 y n. 42; sobre Böðvar tercero (dos mayores parcialmente animales, él puramente humano), pp. 174-175.

Tritá Āptyá: los Brāhmaṇa llaman a Ekata, Dvita y Trita "los *Āptya*" o, más raramente, "los *Āpya*". También este rasgo es indoiranio, puesto que el héroe avéstico Θraētaona es llamado *Āθwyaṇi*, del clan o de la familia de los *Āθwya*. Cualquiera que sea la divergencia de las formas, no pueden separarse, ningún crítico lo ha hecho, *Āptya* y *Āθwya*.

Los hindúes comprenden *Āptyá* como derivado del tema de *ap*, "agua", *ápah*, "aguas". El complejo sufijo arcaico *-tya* sirve sobre todo en védico para formar adjetivos y sustantivos a partir de adverbios (*nítya*, "pariente"; *nístya*, "extranjero"; *ápatya*, "posteridad"; *sánutya*, "alejado"; *ávistya*, "manifiesto"; *amátya*, "perteneciente a la misma casa"), lo cual no es aquí el caso; pero tal argumento no basta para dar de lado una etimología que confirman, al contrario, los actos rituales, sin duda antiguos, en los que son mencionados estos personajes y que descansan, en efecto, sobre el uso y las virtudes del agua. En cuanto al avéstico *Āθwya*, que carece de etimología directa, debe entenderse como deformación de un **Āptya* cuyo sentido no era ya percibido.[21] Si bien son inaceptables los puntos de vista demasiado exclusivos y demasiado naturalistas de Kasten Rönnow acerca de "Trita Āptya als Wassergottheit", la defensa que hizo, contra Her-

[21] Si se adoptara la improbable explicación de Jacob Wackernagel (Wackernagel-Debrunner, *Altindische Grammatik*, II, 2, 1959, p. 700, § 513g, Anm.; cf. Hanns Oertel, *Syntax of Cases*, 1926, p. 328, con tabla de las supuestas derivaciones, teniendo en cuenta una sugerencia de Wackernagel), que deriva véd. *Āptyá* y avést. *Āθwya* de un indoiranio **Ātpya*, no sería menos cierta, en los *hechos*, la relación ritual segura de los Āptyá con el agua, que habría favorecido la transformación del nombre en un derivado aparente de *ap-*, "agua(s)". Pero la palabra supuesta, **Ātpya*, tiene forma extraña y carece de significación: Manfred Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymol. Wörterbuch*, I, 1956, s.v., dice bien: "Wahrscheinlich ist *āptyá* von *ápah* beeinflusst, wenn nicht direkt (trotz manchen Schwierigkeiten in Iran) als *āp-tyá* von diesem hergeleitet... Gegen Trennung von *ap-* (die Wackernagel bei Oertel 328 gefordert hatte) vgl. mit richtigen Gründen Lommel, *Festschrift Schulring*, 31, Anm. 2 (auch zu aw. *aθwya*)."

mann Güntert en particular, de la explicación hindú de Āptya es tan satisfactoria como su crítica del sentido "tercero" de Trita lo es poco.[22] Ahora, en la repartición indoirania de los conceptos y de los elementos entre las tres funciones jerarquizadas de soberanía, de fuerza y de fecundidad, las aguas, fecundantes, nutricias, curadoras, limpiadoras, pertenecen a la tercera función tan fundamentalmente como la tierra. Recordaré nada más que Haurvatāt, sublimación zoroástrica de uno de los gemelos Nāsatya, tiene por "elemento asociado" las aguas, y que, en el título trifuncional de la diosa trivalente *Arədvī Sūrā Anāhitā*, "la Húmeda, la Fuerte, la Inmaculada", es *Arədvī*, "la Húmeda", la que da diferencialmente el toque "tercera función".[23]

En Irán, donde se ha olvidado la relación del nombre con las aguas y **Āptya* se ha deformado a *Āθwya*, se conserva no obstante la pertenencia de Θraētaona, de los Āθwya, a la tercera función. Una tradición de la que volveremos a hablar cuenta cómo, después de un pecado grave, la Gloria, el *xᵛarənah*, abandonó a Yima en tres veces o en tres tercios, y cada *xᵛarənah* o cada tercio encarnó luego en un personaje. Según *Yašt* XIX, 34-38, tales personajes son Miθra, "Θraētaona del clan (*vīs*) de los Āθwya, que mató al Tricéfalo", y el héroe Kərəsāspa. James Darmesteter dio razones para reconocer aquí representantes de la primera (Miθra), la tercera (Θraētaona) y la segunda (Kərəsāspa) funciones.[24] La atribución es clara, en efecto, por lo que toca a Miθra y Kərəsāspa. En el caso de Θraētaona, Darmesteter estuvo en aprietos por su constante calidad, mencionada en el propio pasaje, de vencedor del Tricéfalo, que parece por cierto situarlo en la función guerrera, con igual título que Kərəsāspa, antes que en la tercera. El sabio comentador ha argüido[25] que "la familia de los Āθwya parece haber

[22] *Trita Āptya, eine vedische Gottheit*, I = *Uppsala Universitets Årsskrift*, 1927, 5, pp. xix-xx.
[23] *Tarpeia*, 1948, pp. 58-59.
[24] *Le Zend Avesta*, II, 1892, pp. 624-626 y nn. 50-56.
[25] Nota 55.

sido ante todo una familia de agricultores, pues la mayoría de sus miembros tienen nombres compuestos con el nombre del buey". Tenía razón. Otra variante de la tripartición de la Gloria de Yima, más homogénea y satisfactoria a diversos respectos, procedente de una parte perdida de la compilación avéstica se ha conservado en el *Dēnkart* [26] y, esta vez, es el texto mismo el que enuncia la interpretación trifuncional. He aquí, pues, en la traducción que hizo el favor de comunicarme Marijan Molé, el destino del tercio de Gloria que participa de la tercera función (§ 25):

[La "trasmisión de la palabra"] volvió, en otra época, de la porción atribuida por el reparto de la "Gloria" de Yam a la función religiosa (*dēn pēsak*) de la agricultura, a Frētōn de la familia de los Āswyān (nombre pelvi de "Θraētaona del clan de los Āθwya"), cuando éste se hallaba en las entrañas de su madre, y por ella se hizo victorioso.

Y después de haber mencionado la victoria sobre el Tricéfalo (§ 26) el texto continúa (§ 27):

Por la agricultura, tercera función religiosa, enseñó a los hombres la medicina del cuerpo que permite descubrir la peste y expulsar la enfermedad.

Más tarde entenderemos mejor semejante movilización, en la faena de combate, de la tercera función por la segunda, esta asociación al dios guerrero de un héroe igualmente guerrero, pero nombrado según un concepto de la zona de la fecundidad y sumergido aún en ésta. Por el momento sólo importa el hecho, pues reaparece en la leyenda romana.

Si Tito Livio, en efecto (I, 24, 1), informa que los historiadores debatían quiénes —si los Horacios o los Curiacios— habían sido los campeones de Roma,

[26] VII, 1, 20-36; Edward W. West, *Pahlavi Texts*, V = *Sacred Books of the East*, XLVII, 1897, pp. 9-15. V. ahora Marijan Molé, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevis*, 1967 (póstumo), pp. 8-10 (trad. pp. 9-11).

él se pone del lado que la unanimidad de nuestras fuentes ha preferido: Roma fue representada por los *Hŏratii*, salvada por el tercer *Hŏratius*. Ahora bien, este nombre deriva, por el sufijo complejo *-tius*, de *Hŏra*, nombre a su vez de la diosa unida en pareja, como "esposa", a Quirino —es decir, de la entidad femenina que expresa sencillamente la esencia, una de las esencias, de Quirino, como *Nerio* expresa una de las esencias de Marte. Y Quirino, como es sabido, figura en la triada arcaica como el dios canónico de la tercera función. Pronto veremos que, en la sociedad romana, el oficio religioso de la *gens Horatia* corresponde a un importante servicio mítico y litúrgico de los Āptya hindúes, y un servicio de saneamiento que, en cuanto tal, participa en efecto de la tercera función.

La tradición hindú de toda época ve en la muerte del Tricéfalo, hijo de Tvaṣṭṛ, un acto ambiguo: justificado, necesario sea por riesgos imprecisos que amenazaban a los dioses, sea a causa de perjuicios netamente especificados, y de consideración; pero al mismo tiempo contrario a una conveniencia, sea por el rango del Tricéfalo en la sociedad de los seres sobrehumanos, sea por los vínculos que lo unían al matador.

Los Brāhmana y la literatura épica insisten sobre todo en el crimen de brahmanicidio, uno de los más graves que haya: en efecto, el Tricéfalo era brahmán. Y no solamente brahmán, pese a sus afinidades demoniacas, sino capellán de los dioses. Precisamente en esta función, y gracias a ella, los traicionaba: "Públicamente —afirma la *TaittirīyaSamhitā*, II, 5, 1—, era a los dioses a quienes enderezaba el beneficio del sacrificio, pero secretamente lo remitía a los demonios" —y sólo cuenta, litúrgicamente, la atribución secreta.[27]

Mas, hijo de Tvaṣṭṛ, tenía con los dioses otra re-

[27] "Deux traits du monstre Tricéphale indo-iranien", *Revue de l'histoire des religions*, CXX, 1939, pp. 7-11.

lación que disminuye la extrañeza de la precedente: aquel capellán de los dioses era su sobrino, su "hijo de hermana", *swasriya;* era él mismo uno de esos seres que un parentesco doble une a los dos grandes partidos que se disputan el sacrificio y el mundo, los asura y los deva, los demonios y los dioses.

El ṚgVeda no pronuncia palabras tan precisas, pero la teología de los himnos admite por cierto una alianza entre Tvaṣṭr y los dioses, y el resultado es el mismo: la muerte del hijo de Tvaṣṭṛ perpetrada por Trita, al que instigó Indra, o por el mismo Indra, viola nexos que hubieran debido excluirla. *ṚV*, II, 11, 19 se dirige a Indra en estos términos:

[A nosotros] que deseamos prevalecer (optativo) [hoy] venciendo a todos los enemigos, los bárbaros, con tus auxilios, con el arya —a nosotros [otrora entregaste en las manos] al hijo de Tvaṣṭṛ, Viśvarūpa —le entregaste a Trita (es decir: a uno de nosotros, a un hombre como nosotros) [al hijo] del ser ligado por amistad.[28]

Esta última palabra, *sākhyá,* adjetivo de pertenencia derivado de *sakhyá,* "amistad", alude probablemente a Tvaṣṭṛ, a la vez emparentado por alianza con los dioses, y no obstante rival suyo. La traducción "amistad" es, por lo demás, insuficiente, pero es difícil precisar la variedad de relación social que designa la palabra *sákhi* —de igual raíz, sin duda, que el latín *socius.*

Como se sabe, la leyenda romana comprende un rasgo paralelo. En Tito Livio, los Horacios y los Curiacios no son señalados sino como futuros cu-

[28] También podría entenderse la segunda mitad de la estrofa no dando la misma dirección al dativo que abre el verso 3 y al que concluye el verso 4: "Es *por* nosotros, en provecho nuestro, como le entregaste en las manos *a* Trita a Visvarūpa, hijo de Tvastr, [al hijo] del ser ligado [a ti] por amistad." La otra construcción y el otro sentido propuestos para *sākhyásya* (..."a Trita, [miembro] del grupo de amistad") son improbables; *sakhyásya,* en el verso 4, se vincula más bien al genitivo incluido en el patronímico *tvāstrám* del verso 3 y, así separado, realzado, sugiere la idea: "*aunque* fuera hijo de un ser ligado a ti por amistad".

ñados, por estar uno de los albanos comprometido con la hermana de los romanos. Pero Dionisio de Halicarnaso —y no hay razón para pensar que sea invención suya— duplica esta alianza con una consanguinidad: los tres Horacios y los tres Curiacios son primos hermanos, por ser hermanas sus madres, hijas del albano Sicinio; los Curiacios son, para sus adversarios romanos, seres ambiguos que representan y sostienen la potencia enemiga de Roma, aunque unidos a ellos privadamente, por el lado de las mujeres, por el más cercano parentesco.

Las consecuencias de esta situación natural y social son graves en la India. El ṚgVeda, libro de elogios y de invocaciones, no subraya, no podía subrayar, este lado lamentable de la necesaria hazaña cumplida o patrocinada por Indra: ¿cómo podría cargarse con una censura la alusión al *sakhyá* del matador y de su víctima, en II, 11, 19, en vista de que el autor del himno no menciona la proeza de Trita más que para pedir a Indra un socorro de igual forma? Pero toda la literatura posterior está de acuerdo: la victoria de Indra, o de Indra y Trita, produce una mancha.

La leyenda romana, en el relato del tercer libro de Dionisio, evita elegantemente, pero apenas, semejante consecuencia. Este texto sutil merece ser saboreado, pese a la verbosidad del lenguaje. Cuando el dictador de Alba, Mecio Fufecio, dice a Tulo que la providencia divina ha dispuesto, para que sean campeones de las dos ciudades, estos dos grupos de primos trigéminos, iguales en belleza, fuerza y arrojo, el rey romano contesta que la idea es buena, pero tropieza con una objeción de principio: primos, nutridos con la misma leche, no estaría conforme con la ley divina, ὅσιον, que empuñasen las armas unos contra otros; y si sus jefes respectivos les imponen tales homicidios sacrílegos, μιαιφονεῖν, la contaminación producida por la sangre de la familia, τὸ ἐμφύλιον ἄγος, τὸ συγγενὲς μίασμα, caerá sobre los responsables. Mecio Fufecio ha previsto la

dificultad: para evitar la mancha a los jefes y las ciudades, es preciso y suficiente que los combatientes sean voluntarios; así, ya ha consultado a los Curiacios, que han aceptado entusiasmados (15, 3-4). Tulo, a su vez, se dirige a los Horacios, dejándoles entera libertad. Someten la cuestión a su padre, que pone asimismo en manos de ellos la elección. Entonces el mayor de los tres romanos hace esta reflexión: "Son los Curiacios, y no nosotros, quienes han deshecho primero el vínculo familiar hacia sus primos; ahora que el destino lo ha querido así, aceptaremos; en vista de que los Curiacios han apreciado menos el parentesco que la gloria, los Horacios no tendremos la familia por un bien más precioso que la valentía" (17, 4-5). Así, en último análisis, los únicos portadores del ἐμφύλιον ἄγος son los Curiacios. No solamente Roma y su rey, al no forzar a los campeones, sino los campeones mismos, verificando jurídicamente que el vínculo ha sido roto ya por la elección de sus contricantes, escapan a la mancha. Lo cual no impide, por lo demás, a la multitud espectadora, menos hábil en sofismas, censurar a los jefes (18, 3) en el momento en que los campeones se adelantan, por "cerrar el conflicto de las ciudades a costa de la sangre de una familia y de un sacrilegio contra el parentesco (εἰς ἐμφύλιον αἷμα καὶ συγγενικὸν ἄγος), cuando que hubiera sido posible confiar a otros la decisión del combate".

Sabido es cuál será el desquite de la sangre familiar, en la continuación de la historia. Vencedor, el joven Horacio matará a su hermana, culpable tanto como el Tricéfalo hindú de un comportamiento ambiguo, romana de raza y de nombre, albana de corazón, de palabras y lágrimas: μισάδελφε καὶ ἀναξία τῶν προγόνων (21, 6), le dirá el justiciero, clavándole la espada. Este episodio carece de correspondencia en la forma india. Hace intervenir un elemento que es, por lo demás, ajeno a la acción de Trita, la cólera, la indignación, ella misma trasposición psicológica y novelesca sin duda, como dijimos antes, del *furor* a la vez físico y sobrenatural que el combate originaba, en tiempos indoeuropeos, en los gue-

rreros de primera, y del que Indra y sus compañeros los Marut tienen experiencia y costumbre en otras circunstancias, mas no aquí. El conflicto del hermano y la hermana, de la mujer amante y el guerrero triunfante, la provocación de la una y la violencia excesiva del otro, son en Roma, es en lo que para en Roma otro "tema de segunda función", asociado al jurídico-religioso que estamos analizando, y este tema segundo ha desplazado, fijado en sí la noción de mancha inherente al primero: el joven Horacio es conducido al juicio (Dionisio, 22, 3) "como impurificado hacia la sangre familiar por el homicidio de su hermana", ὡς οὐ καθαρὸν αἵματος ἐμφυλίου διὰ τὸν τῆς ἀδελφῆς φόνον.

La mancha pide expiación, purificación. Y es sin duda aquí donde la correspondencia funcional de Trita y de los Āptya por un lado, del tercer Horacio y toda su *gens* por otro, luce su aspecto más sugestivo. Más allá del episodio particular de la muerte del Tricéfalo o de los trigéminos albanos, y no ya míticamente sino ritualmente, aquí en la liturgia ordinaria del sacrificio, allá en una ceremonia anual, Āptya y Horatii están encargados duradera, iterativamente, aquí a favor de los sacrificios, allá del Estado romano, de limpiar la mancha inevitablemente causada y sin cesar renovada, aquí por la sangre de los sacrificios (y, analógicamente, por otras causas), allá por la sangre de los combates.

Sabemos el fin de la historia del joven Horacio: condenado primero a perecer por este crimen familiar que, impune, contaminaría la ciudad cómplice y bien merece así el calificativo de *perduellio*, el héroe sale del paso al fin con una purificación:

A fin de borrar, a pesar de todo, este crimen patente, mediante una expiación —*aliquo piaculo*, dice Tito Livio (I, 26, 12-13)—, se ordenó al padre que purificara a su hijo a expensas del Estado, *pecunia publica*. Después de algunos sacrificios expiatorios que han seguido siendo tradicionales entre la *gens Horatia*, el padre atravesó una viga en la calle, veló la cabeza de su hijo y le hizo

así pasar, como por debajo del yugo. Esta viga existe aún, restaurada sin cesar por el Estado; la llaman Viga de la Hermana, *sororium tigillum.*

Nunca conoceremos en detalle estas expiaciones conservadas por la *gens Horatia,* sin duda hasta su extinción. Dionisio dice nada más (22, 6) que fueron de las que limpian regularmente de los homicidios involuntarios, οἷς νόμος τοὺς ἀκουσίους φόνους ἁγνίζεσθαι καθαρμοῖς. A la luz de la historia, el Estado romano las tomó por su cuenta, conservando la Viga, ofreciendo allí un sacrificio cada año. Cada primero de octubre, en efecto, se celebraba un sacrificio público en el *tigillum sororium,* cerca de los altares de Jano Curiacio y de Juno Sororia. Los antiguos confrontaban el paso de Horacio debajo de la Viga con el paso bajo el yugo, que liberaba, tras la capitulación, a los cautivos de guerra, y en 1942 señalé que este rito recuerda modos conocidos de desacralización, de trasferencia de un mundo a otro, de regreso de lo sobrenatural o de lo excepcional a lo ordinario y a lo humano. Por otra parte, la fecha del primero de octubre es notable: al igual que las *feriae Martis* del primero de marzo abren el mes de las *Equirria,* de las fiestas salias, del *tubilustrium,* y, en la práctica, el mes de la entrada de los ejércitos en campaña, la ceremonia horaciana del primero de octubre abre el segundo mes militar del año, el del *October equos,* del *armilustrium,* el mes del retorno de los ejércitos. Estas breves pero inapreciables indicaciones rituales hacen pensar que la leyenda de Horacio vencedor, furioso, criminal y purificado, ha servido de mito a la ceremonia anual que señalaba el término de la estación militar, y en la que los guerreros de la Roma primitiva volvían del dominio de Marte desencadenado al "Mars qui praeest paci" que es Quirino, para lo cual se desacralizaban, se limpiaban también de las violencias, no ya "involuntarias", sino al menos necesarias, de la batalla. Sin duda la *gens Horatia* —cuyo nombre deriva del de la esposa-esencia de Quirino— era depositaria del eficaz secreto de esta limpieza.

Los liturgistas de la India, que son aquí nuestros únicos informadores, han aplicado de otro modo el privilegio de purificación que poseen Trita y sus hermanos, los Āptya: lo que interesa a esta clase de autores no es la guerra sino el sacrificio, la casuística de las técnicas sacrificiales que, como las de la guerra, admiten que haya destrucciones, violencias, que haya homicidios necesarios. A fines del pasado siglo, Maurice Bloomfield consagró a "Trita, the scape-goat of the gods" un penetrante artículo,[29] que Kasten Ronnow [30] apreció justamente y reforzó, y que recibe hoy, viendo como vemos las cosas, su pleno valor. Purificantes, encargados de las expiaciones, Trita, los Āptya, lo son por partida doble: una vez, en el lejano pasado del Gran Tiempo, en el mito de la muerte del Tricéfalo; hoy aún, en la sucesión indefinida de los sacrificios.

Las dos formas, la mítica que introduce y justifica la litúrgica, precedidas ambas de un "nacimiento" de los Āptya, aparecen reunidas en el texto siguiente del *ŚatapathaBrāhmana*, I, 2, 3:

1. Primitivamente, Agni era cuádruple. El primer Agni que los dioses eligieron como sacerdote *hotṛ* desapareció. El segundo que escogieron desapareció, el tercero que eligieron desapareció. De suerte que el que es el fuego de nuestro tiempo se escondió, asustado. Entró en las aguas. Los dioses, habiéndolo descubierto, lo sacaron a la fuerza de las aguas. Escupió sobre las aguas diciendo: "¡Escupidas quedáis, vosotras que sois un mal refugio, vosotras, de quienes me sacan a mi pesar!" De ahí nacieron los dioses Āptya: Trita, Dvita, Ekata.

2. Marcharon con Indra, como un brahmán va a la zaga de un rey. Cuando mató (*jaghāna*) a Viśvarūpa, el hijo tricéfalo de Tvaṣṭṛ, supieron que éste iba a ser muerto. E inmediatamente Trita se tornó el matador [por trasferencia mística de la falta] (otra vez *jaghāna*, al pie de la letra: lo mató). Indra, ni que decir tiene, quedó libre [del pecado], pues es un dios.

3. Y la gente dijo: "¡Que sean culpables del pecado

[29] *The American Journal of Philology*, XVII, 1896, 430-7.
[30] *Op. cit.*, pp. 25-36.

quienes supieron que [la víctima] iba a ser muerta!" —"¿Cómo?", preguntaron ellos. —"¡Que el sacrificio cargue sobre ellos [el pecado que implica]!" Es por eso por lo que el sacrificio carga sobre ellos [la mancha que implica la inmolación], cuando se echa para ellos el agua con que se enjuaga el plato sacrificial y las manos [del sacerdote *adhvaryu*] se lavan.

4. Y los Āptya dijeron: "¡Echemos [esta mancha] lejos de nosotros!" —"¿Sobre quién?", preguntó la gente. —"Sobre quien realice un sacrificio sin dar honorarios a los sacerdotes oficiantes", dijeron. Así que no debe sacrificarse sin dar honorarios, puesto que el sacrificio [normal] carga [su mancha] sobre los Āptya y que los Āptya la cargan sobre quien ofrece un sacrificio sin dar honorarios...

5. ...[Esta agua de enjuagar, el sacerdote] la vierte [para cada Āptya] por separado: así hace que no sea materia de lucha entre ellos. La calienta [primero, metiéndole un carbón]: así queda hervida para ellos. La tira diciendo: "¡Tú para Trita! ¡Tú para Dvita! ¡Tú para Ekata...!"

Este texto sacerdotal, en el cual el papel matador de Trita en el episodio del Tricéfalo se ha transformado evidentemente en una suerte de pecado de intención, o más bien de presciencia, permite entrever una forma más antigua —del nivel de las alusiones de los himnos— donde Trita, matando por cierto al Tricéfalo por cuenta de Indra, y con su estímulo, contraía la contaminación de la sangre y tenía que quitársela de encima, trasferirla. En cuanto a esta trasferencia, a la que dos himnos del *AtharvaVeda* (VI, 112 y 113) hacen alusiones precisas, otros textos brahmánicos la presentan como operación de términos múltiples, el primero de los cuales son los Āptya. Así *MaitrāyaṇīSaṃhitā*, IV, 1, 9, que por añadidura —y esto ha de estar más cerca de la forma mítica original, puesto que la vocación desinfectante de los Āptya se manifiesta primero en ocasión de una muerte, de la sangre vertida del Tricéfalo— precisa la "mancha sacrificial" con la que cargan los Āptya: es el acto de hacer sangrar en el sacrificio, es "la parte o el aspecto sangriento" (*krūra*) del sacrificio:

Los dioses no encontraban a nadie para descargarse de la parte sangrienta del sacrificio. Agni dijo: "Crearé para vosotros el ser que cargará por vosotros con la parte sangrienta del sacrificio." Lanzó un carbón a las aguas, nació de él Ekata; [lanzó] otro, [nació] de él Dvita; [lanzó] otro más, [nació] de él Trita... Los dioses se descargaron en [ellos]. Ellos [a su vez] se descargaron sobre quien ha sido sorprendido [dormido] por el sol que sale, éste sobre quien tiene los dientes estropeados; éste sobre quien tiene las uñas enfermas; éste sobre el que se ha casado con una hermana menor antes de que casara la mayor; éste sobre el hermano mayor cuyo hermano menor se ha casado antes que él; éste sobre el hermano menor casado antes que su hermano mayor; éste sobre quien ha matado a un hombre; éste sobre quien ha realizado un aborto: el pecado no llega más allá.[31]

Así los Āptya no son tanto los "chivos expiatorios" de los dioses sacrificadores y de los sacerdotes que los imitan, como especies de técnicos a la vez pasivos y activos de la purificación, que no se ocupan de la contaminación sacrificial sino para "cargar" con ella a su vez, para transferirla, a través de más o menos intermediarios, a criminales indignos de piedad y perdidos de todas maneras.

Parece que, del mito del Tricéfalo y del uso ritual que le corresponde, esta cualidad de técnico de la purificación se hubiera extendido muy pronto a otras suertes de contaminaciones y aun a otros peligros del hombre: pecados, malos presagios, enfermedades. *RV*, VIII, 47, ruega a los dioses que carguen sobre Trita Āptya "lo que, abiertamente y en secreto, se haya hecho de mal", *duṣkrtám* (estr. 13), y pide entonces a la Aurora que lleve a Trita Āptya

[31] V. en último lugar, a propósito del texto paralelo de *TaittirīyaBrāhm.*, III, 2, 8, 9-12, Paul-Émile Dumont, *Journal of the American Oriental Society*, 76, 1956, pp. 187-188. En la epopeya, la "división de la mancha" de Indra (pues Trita no aparece) es narrada de diversas maneras, v. Edward W. Hopkins, *Epic Mythology*, 1915, pp. 130-132. Aplicada al "guerrero terrible" Batraz, que ha conservado ciertos rasgos del Ares escita (*ME* I, pp. 570-575, y más adelante, pp. 167-168), reaparece en la epopeya narta del Cáucaso del Norte: v. mis *Légendes sur les Nartes*, 1930, p. 73 (variante *f*).

los malos sueños, *dusvápnyam* (estr. 14-18). Las partes conservadas del Avesta sólo conocen a Θrita —el equivalente onomástico exacto de Trita— (*Vidēvdāt*, XX, 1-4) como el primero de los hombres que, gracias a los centenares, millares y miriadas de hierbas medicinales que le dio Ahura Mazdā, rechazó la enfermedad, la muerte, las distintas fiebres, el contagio, azotes todos creados contra los hombres por Aŋra Mainyu. Se recuerda por lo demás[32] que, según *Dēnkart*, VII, 1, 27, Θraētaona (Frētōn), una vez dotado del tercio de la Gloria de Yima relativo al estado de agricultor, no solamente venció al Tricéfalo, sino que "enseñó a los hombres la medicina del cuerpo que permite descubrir la peste y expulsar la enfermedad".[33]

[32] Ver antes, p. 33.

[33] Es sin duda un derivado de Θrita el "Srīt" de varios textos pelvis, "el séptimo de siete hermanos", guerrero y servidor del rey fabuloso Kayūs (Kai Us: av. *Kavi Usan*, véd. *Kavi Usanā*). Kayūs le manda que vaya a matar al buey maravilloso que mostraba con justicia, a cada litigio, la verdadera frontera entre Irán y Turán y que, en consecuencia, le estorbaba en sus anexiones indebidas. El buey sermonea severamente al enviado del rey y le anuncia que, más tarde, Zaratušt, "el más ávido de justicia entre los seres", publicará su mala acción. Srīt vacila y torna al rey para que le confirme la orden. El rey lo hace. Entonces mata al buey. Pero incontinenti invade la congoja su alma y una vez más se presenta ante el rey, pidiéndole que lo mate. "[¿Por qué] te mataría, dice el rey, cuando que no eres tú quien decidió?" —"Si no me matas, seré yo quien te mate", responde Srīt. —"No me mates, dice el rey, pues soy el soberano del mundo (*dēhpat i gēhān*)." Las quejas de Srīt se prolongan hasta decirle el rey: "Ve a tal lugar; hay allá una bruja con forma de perro; te matará." Srīt va al lugar indicado, golpea a la bruja, que en el acto se desdobla. Y así sucesivamente. Cuando son un millar, lo matan y desgarran (*Zatspram*, XII, 8-25 [9-26 de la edición de Behramgore T. Anklesaria, 1954; traducido en Marijan Molé, *La légende de Zoroastre dans les textes pehlevis*, 1967, pp. 166-167]; cf. *Dēnkart*, VII, 2, 62-66, Molé, *op. cit.*, pp. 24-26 [texto], 25-27 [trad.]). Se reconoce aquí el *scape-goat* que mata por orden, como Trita en el mito del Tricéfalo, y que, tomando sobre sí el pecado del rey, como Trita el de Indra, lo expía en su lugar (mas sin poder trasmitirlo: ni siquiera se dice que el pecado pase a las brujas). Lo que expía es la muerte del buey como, en el rito, Trita (con

Sin duda no resultará inútil fijar en un doble cuadro, a riesgo de empobrecerlos y endurecerlos, por una parte el encadenamiento lógico de los momentos del drama, por otra las concordancias y las divergencias de la afabulación hindú y de la afabulación romana.

India:	Roma:
1.	1.
a) En la gran rivalidad de los dioses y de los demonios, amenazada la vida o el poder de los dioses por el Tricéfalo,	*a)* Para saldar entre romanos y albanos la rivalidad *de imperio*, los trigéminos Horatii se batirán contra los trigéminos Curiatii,
b) que es el "hijo de amigo" (ṚV) o el primo hermano (Br) de los dioses y además brahmán y capellán de los dioses (Br),	*b)* que son sus primos hermanos (DHal), o cuando menos sus futuros cuñados (TL, DHal).
c) Trita, el "tercero" de los tres hermanos Āptya, empujado por Indra (ṚV), o Indra ayudado por Trita (ṚV), o Indra solo (ṚV, Br),	*c)* Único sobreviviente de los tres hermanos, el tercer Horacio, campeón de Tulo,
d) mata al Tricéfalo y salva a los dioses.	*d)* mata a los trigéminos Curiatii y da el imperio a Roma,

sus hermanos) expía el elemento sangriento, cruel, de todo sacrificio animal; sencillamente el acto es más grave en Irán que en la India, puesto que la muerte del buey, aun sacrificial, es condenada por el zoroastrismo y puesto que el buey que Srīt mata es, además, un verdadero *iudex*, "muestra el derecho". En fin, Srīt es definido siempre como el más joven de un grupo de hermanos, pero la etimología de su nombre, trascrito del avéstico, no es más transparente en pelvi, y es llamado "el séptimo de siete"; v. mi artículo "Les transformations du Troisième et du Triple", *Cahiers pour l'analyse*, publicados por el Cercle d'Épistémologie de l'École Normale Supérieure, 7, 1967, pp. 39-42.

2.	2.
a) Como tal muerte implica mancha, por ser muerte de pariente o brahmanicidio,	*a)* sin incurrir en mancha, gracias a un artificio dialéctico que anula los deberes del parentesco (DHal).
	a') Pero, en su orgulloso furor de joven vencedor, el tercer Horacio mata a su hermana, prometida desconsolada de uno de los Curiatii; como tal muerte de una parienta implica crimen y mancha,
b) Indra se descarga sobre Trita, sobre los Āptya (Br) que eliminan ritualmente la mancha (Br).	*b)* Tulo organiza el procedimiento que evita el castigo jurídico del crimen y hace que los propios Horatii garanticen la liquidación ritual de la mancha.
3.	3.
Desde entonces, los Āptya reciben y liquidan ritualmente la mancha que implica, por la sangre derramada, todo sacrificio (Br) y, por extensión, las otras manchas o amenazas místicas (ṚV, AV, Br).	Desde entonces, todos los años, al final de la estación guerrera, a expensas del Estado, los Horatii renuevan la ceremonia de purificación (sin duda en provecho de todos los combatientes romanos "derramadores de sangre").

Leyendo semejante cuadro surgen cuestiones de consideración: ¿cuál es el alcance de las concordancias y de las divergencias?, ¿y el sentido mismo, la "lección" de la estructura sacada a relucir? Pongámoslas en claro, pues es posible establecer otro cuadro que, por analogía, las precisará y enderezará hacia su solución.

III. MECIO FUFECIO Y NAMUCI

Las concordancias que acabamos de señalar entre las formas hindú y romana de la muerte del adversario triple animan a extender la confrontación del rey guerrero Tulo y del dios guerrero Indra a otros momentos de sus carreras. Pero no son éstas ni de igual medida ni de igual riqueza: en tanto que Indra es el héroe y vencedor de numerosos combates, Tulo, después de la guerra decidida por el combate de los Horacios y los Curiacios, no tiene por venir sino la liquidación definitiva de Alba, harto pintoresca, y una guerra sabina, sosa y sin incidente de nota. Por un azar que acaso no lo sea tanto, sino indicio de que vamos por buen camino, la liquidación de Alba se presta a un análisis estructural del mismo tipo que el precedente, y a comparación con otra hazaña de Indra, al parecer segunda en importancia y celebridad, la liquidación de Namuci.

Hace setenta y cinco años, Maurice Bloomfield subrayó que el RgVeda contiene indiscutibles alusiones a dos rasgos significativos de los relatos conocidos por los Brāhmana:[34] por una parte leemos que Indra "arrancó la cabeza de Namuci con espuma" (VIII, 14, 13 = *Vājasan.Samh.*, XIX, 71); por otro lado, Sarasvatī y los Aśvin ayudan a Indra cuando ha bebido, hasta enfermar, la mala bebida alcohólica que es la *súrā* (X, 131, 4-5 = *V.S.*, X, 33-34; XX, 76-77). Estas indicaciones —sobre las cuales resulta más que imprudente reconstruir, como hizo Karl F. Geldner, toda una versión— bastan cuando menos para atestiguar que, cuando la redacción de estos himnos, el mito de la muerte de Namuci era bien conocido; sin duda lo era con la forma tradicional bastante constante testimoniada a partir de los Brāhmaṇa, y cuyo análisis es éste.

[31] "Contributions to the interpretation of the Veda, I, The story of Indra and Namuci", *Journal of the American Oriental Society*, XV, 1893, pp. 143-163.

Ya en el ṚgVeda, Namuci es tildado de demonio (*ásura, āsurá; dâsa; māyín*) y nombrado en grupos de demonios. "No obstante —advierte Bloomfield—,[35] al lado de estos hechos que lo sitúan rotundamente en la posición de un enemigo natural que Indra tendrá que acabar por matar, hay testimonios ciertos que establecen que, por una u otra razón, existió antes entre los dos un acuerdo amistoso, del tipo de una alianza, de una tregua o de un pacto." En su comentario a *VājasaneyiSamhitā*, X, 34, Mahīdhara dice, por ejemplo, que el asura Namuci era *indrasya sakhā*, "el *socius* de Indra", y en el Mahābhārata, IX, 42, 30,[36] Indra, que en el śloka precedente trabó amistad con él, le hizo compañía (*tenendrah sakhyam akarot*), lo llama *asuraśrestha sakhe*, "el mejor de los ásura, mi *socius*". Su entendimiento se funda en una convención: Indra y Namuci, dicen muchos textos, *sam adadhātām*, "han convenido" (*sam dhā-*: cf. griego συντίθεσθαι εἰρήνην, φιλίαν; συνθήκη). Por ejemplo, *MaitrāyaṇiSamhitā*, IV, 3, 4, dice que primero se batieron, o más bien que Indra trató de atrapar a Namuci sin conseguirlo y que Namuci propuso: *sakhāyā asāva*: "¡Seamos *socii*!" Tras lo cual Indra promete: "–No te mataré (*nā'ham haniṣyāmi*)!" Y agrega: "Voy a convenir contigo un convenio (*saṃdhām te samdadhai*): no te he de matar ni de día ni de noche, ni con seco ni con húmedo (*yathā tvā na divā hanāni na naktam na śuṣkena nārdrena*)". Tal es la forma corta, y sin duda primitiva, del compromiso. Pronto aumentó: en *ŚatapathaBrâhmana*, XII, 7, 3, 1, por ejemplo, Indra cuenta que un juramento le impone (*śepāno'smi*) no matar a Namuci ni de día ni de noche, ni con garrote ni con arco, ni con la palma de la mano ni con el puño, ni con seco ni con húmedo. En cuanto a las circunstancias que preceden al pacto, varían: o bien, como acabamos de ver, hubo lucha, y es Na-

[35] *Art. cit.*, p. 147.

[36] El Mahābhārata es citado en las divisiones de la edición de Poona, pero en ocasiones hemos preferido otras variantes.

muci quien, siendo el más fuerte, hace la proposición; o bien, en la epopeya, es Indra quien, viéndose inferior, toma la iniciativa. En cualquier caso, ambos personajes quedan en adelante ligados por mutuo acuerdo.

Un día Namuci abusa de la confianza resultante de este acuerdo, y a esto aludía ya *ṚV*, x, 131, 4-5. Aprovechando que Indra ha quedado en estado de inferioridad ante Tvaṣṭṛ, irritado por la muerte de su hijo el Tricéfalo, parece que lo remata mediante el mal licor *surā* y lo despoja de todas sus ventajas: fuerza, virilidad, soma, alimento (*ŚatapathaBrāhmana*, XII, 7, 1, 10-11).

En este apuro, Indra se dirige a las divinidades canónicas de la tercera función, de la función de la salud, la fecundidad y la abundancia, a los gemelos Aśvin y a la diosa Sarasvatī —a lo cual también aludía *ṚV*, x, 131, 4-5. Estas divinidades intervienen por partida doble: por una parte los Aśvin, que son médicos, y Sarasvatī, "la medicina" ella misma, cuidan de Indra y le devuelven la fuerza, luego de lo cual piden un salario, y tal es el origen del sacrificio de tres animales llamado *sautrāmaṇī*;[37] por otra parte, informados por Indra de la convención que lo liga y que protege a Namuci, las mismas divinidades, haciendo del *klugen Rätsellöser* de los cuentos, le enseñan el medio de no respetarla sin dejar de respetarla: puede atacar a Namuci al alba, que no es día ni noche, y con espuma, que no es ni seco ni húmedo. O bien son ellos mismos los que fabrican el arma de espuma, por ejemplo en *Śatapatha-Brāhmana*, XII, 7, 3, 3: "Los Aśvin y Sarasvatī moldearon con forma de rayo la espuma de las aguas y dijeron: esto no es ni seco ni húmedo..."

Dotado de esta arma extraña, "al salir la noche, pero antes de que el sol subiera" (*Śat. Brāhm., ibid.*), Indra mata a Namuci desprevenido, "paseándose con su *socius*", dirá el Mahābhārata. Así la

[37] V. *Tarpeia*, 1947, pp. 123-124, y *RRA*, pp. 238-241.

convención es vuelta, no violada. Y, para subrayar bien que es respetada, el acto de la muerte es presentado preferentemente, desde el ṚgVda, con verbos inusuales, propios para este lance: "batir" (*manth-*: *ṚV*, v, 30, 8; vi, 20, 6), "dar vueltas" (causativo de *vṛt-*: v, 30, 7; con preverbo *ud*: viii, 14, 13). Es difícil figurarse este batido, este dar vueltas, pero —observa Bloomfield con humor—:[38] "¿Por qué no? El acto de arrancar una cabeza con espuma de las aguas no es menos desacostumbrado. Si la cabeza ha sido batida, quitada batiendo en una masa de espuma, después de todo el procedimiento es tan natural como lo sería cualquier otro modo de quitar la cabeza con espuma."

Así Indra se quita de encima a su pérfido enemigo. ¿Actuó bien? La conciencia exigente de sus fieles, de sus sacerdotes, se planteó la cuestión y la resolvió en un sentido severo, que acaso sorprenda. También Bloomfield señaló juiciosamente:[39] "Leyendo esta historia, difícil será a un occidental evitar la impresión de que el hábil plan concebido por los dioses, de matar a Namuci con la espuma de las aguas, era un medio lícito de volver el pacto —lícito desde el momento que Namuci no jugó *fair play* con Indra. Pero algunos Brāhmaṇa y el Mahābhārata aprovechan la ocasión para moralizar, acusando a Indra de haber matado a un amigo." De hecho, la censura al dios se volvió lugar común de la literatura. En el *Taittirīya Brāhmana*, i, 7, 8, la cabeza cortada de Namuci sigue la opinión corriente cuando, persiguiendo al matador, le grita: "¡*Mitradruh*, mentiroso, traidor a la amistad!" En la epopeya no encuentro más que al odioso Duryodhana quien, para decidir a su padre a que tienda una trampa, so color de amistad, a los virtuosos Pāṇḍava, echa mano de la conducta de Indra hacia Namuci y afirma descaradamente que ésta es objeto de universal

[38] *Art. cit.*, p. 157.
[39] *Art. cit.*, p. 160.

aprobación (*Mahābhārata*, II, 50, 20). Pero Duryodhana no es una autoridad en materia de moral.

Tales son los tres momentos de lo que se vacila antes de llamar victoria —en todo caso, bien diferente de la victoria sobre el Tricéfalo. El relato está por entero organizado en torno a la noción de *samdhā*, de "convención". Expone una casuística del pacto que distingue, de conformidad con los mejores modelos diplomáticos de todos los tiempos, la letra y el espíritu. La expone en un dramita en el cual Indra, víctima primero de una deslealtad caracterizada, no denuncia sin embargo el pacto, sino que se atiene a él, por el contrario, para mejor sorprender al otro, sin que desconfíe, y ejecutarlo.

Es la misma casuística del pacto que sustenta, después de la historia de Horacio y los Curiacios, el segundo episodio de la carrera de Tulo Hostilio: la "liquidación" del dictador de Alba, y de Alba misma. El relato gira por entero alrededor de una suerte de depravación de la *fides* y del *foedus* y expone dramáticamente una teoría de la duplicidad legítima. He aquí el análisis.

El dictador de Alba, Mecio Fufecio, es el mismo que, en virtud de una convención concluida con Tulo, preparó el duelo de los Horacios y los Curiacios y aceptó sus consecuencias: luego de la derrota de los campeones albanos, conforme a la convención, se puso a las órdenes del rey romano, quien lo confirmó en su rango y le ordenó estarse presto, diciendo que solicitaría su ayuda en caso de guerra contra Veyas (Tito Livio, I, 26, 1).

A partir de este momento, Mecio Fufecio cambia de carácter. Tito Livio (I, 27, 1-2; cf. Dionisio, III, 23, 3) lo muestra tratando de recuperar la popularidad que perdiera entre los suyos por haber depositado en tres hombres la suerte del Estado. Como los *recta consilia* no le resultan, se vuelve a los *praua*. Quiere *in pace bellum*, un estado de cosas mixto, particularmente odioso en la tierra de los feciales, de quienes distinguen escrupulosamente Marte y Quirino; adopta una actitud política que le permita guardar la apariencia de un *socius* sin de-

jar por eso de preparar una traición, *suis per speciem societatis proditionem reseruat*. Después de empujar por bajo cuerda a fidenatos y veyos a la guerra contra Roma, él mismo se agrega al ejército romano, con aire de aliado leal. En el campo de batalla, donde le toca la derecha del frente, ante los fidenatos, ¿qué hará? Traiciona sin traicionar, pensando, como se dice, que no se notará: se retira a una altura y observa el curso de los acontecimientos, poniendo a Tulo y a los romanos en peligro mortal y reservándose aliarse al vencedor (Tito Livio, *ibid.*, 5-6: *Albano non plus animi erat quam fidei. Nec manere ergo nec transire aperte ausus, sensim ad montes succedit. Inde ubi satis subisse sese ratus est, erigit totam aciem, fluctuansque animo, ut tereret tempus, ordines explicat: consilium erat, qua fortuna rem daret, ea inclinare uires*).

Tulo salva la situación gracias a su presencia de ánimo, ordenando a sus jinetes que alcen las lanzas para disimular a los infantes el movimiento de los albanos que los hubiera desmoralizado, gritando además a voz en cuello para asustar al enemigo que Mecio actúa por orden suya, para realizar un movimiento envolvente. Pero asimismo se dirige a los dioses: promete fundar un nuevo colegio de salios, los de Quirino, y alzar templos a Pavor y Pallor (Tito Livio, I, 27, 7: la autenticidad de Pavor y Pallor es sospechosa, con razón). Dionisio de Halicarnaso, quien, al parecer por razones de equilibrio literario, traslada este voto a una guerra ulterior que, sin él, sería como en Tito Livio, carente de todo pintoresquismo, es más explícito y satisfactorio en cuanto a los nombres de los dioses (III, 32, 4; cf. II, 70, 1-2): Tulo promete fundar los *Salii Agonales*, es decir los de Quirino, en oposición a los de Marte, tenidos por fundados bajo Numa,[40] y establecer fiestas públicas a Saturno y a Ops: divinidades todas que patrocinan claramente aspectos

[40] V. el importante artículo de Lucien Gerschel, "Saliens de Mars et Saliens de Quirinus", *Revue de l'histoire des religions*, CXXXVIII, 1950, pp. 145-151.

diversos de la tercera función.[41] Y Tulo, los romanos, son salvados.

Ante la evidencia de la victoria romana y creyendo que Tulo no ha advertido su traición, Mecio hace que sus tropas bajen (Tito Livio, I, 28, 1). Según Dionisio (III, 26, 1), incluso se torna repelente al final del combate, multiplicando su celo contra los fidenatos vencidos. En todo caso, Tulo finge ser engañado, felicita al albano, le habla amistosamente (*gratulatur, alloquitur benigne*). Ahora le toca a él interpretar la comedia de la *fides*: reúne a los dos ejércitos aliados en un mismo campo, para el sacrificio lustral del día siguiente; desde el alba, *ubi illuxit*, los manda convocar para una *contio;* curiosos, sin desconfianza y sin armas, los albanos acuden a la primera fila y los romanos armados, cuyos centuriones han recibido órdenes, los rodean (Tito Livio, I, 28, 2-3). En Dionisio (III, 27, 3), es subrayada aún más la puesta en escena de la *fides*: Tulo llama a sí, como para honrarlos, al dictador albano y a sus principales oficiales. Toma la palabra.

Entonces descarga el golpe vengador. Tulo denuncia la traición de Mecio, lo hace aprehender y le dice: "Si pudieras aprender a guardar la *fides* y los tratados, te dejaría con vida y sería tu maestro. Pero en vista de que tu naturaleza es incorregible, que cuando menos tu suplicio enseñe a la raza humana a tener por sagrado lo que tú has violado. En consecuencia, lo mismo que antes mantuviste tu alma ambigua (*ancipitem*) entre los intereses de Fidenas y los de Roma, así ahora has de entregar tu cuerpo a la dislocación" (Tito Livio, I, 28, 9). En efecto, Mecio perece en un atroz suplicio, simbólicamente conforme a su conducta: su cuerpo es desgarrado entre dos cuadrigas que tiran en sentidos opuestos (Tito Livio, *ibid.*, 10). Entonces un ejército romano arrasa Alba.

[41] "Les cultes de la *Regia*, les trois fonctions et la triade Juppiter-Mars-Quirinus", *Latomus*, XIII, 1954, pp. 129-139; *RRA*, pp. 177-179.

Tulo, y Roma con él, se quitan de encima así un pérfido enemigo. Mas ¿actuó bien Tulo? En cuanto al principio de la acción, la analística romana no vacila en su respuesta: sólo hay un traidor en el asunto, y es el albano; la astucia con que Tulo lo neutraliza, captura, castiga, es legítima; Roma no puede sino felicitarse de haber tenido tan hábil jefe, y Mecio no es más que un desvergonzado cuando, entregado a los verdugos, se indigna, clama e invoca el pacto que él mismo anuló violándolo (Dionisio, III, 30, 5: τὰς συνθήκας ἀνακαλούμενον, ἃς αὐτὸς ἐξηλέγχθη παρασπονδῶν). La tacha en que incurre Tulo sólo atañe a un detalle después de todo accesorio: Tulo peca, pero al final mismo, por exceso de crueldad, en la forma odiosa de la pena infligida a Mecio. Tito Livio escribe (*ibid.*, 11): "Todos volvían los ojos de aquel horrendo espectáculo. Fue la primera y última vez que se aplicó en Roma este suplicio que no hace caso de las leyes de la humanidad. En toda otra circunstancia tenemos derecho de jactarnos de que ningún pueblo ha exhibido mayor humanidad en los escarmientos."

En cuanto al sentido del *exemplum* que este trozo de epopeya representa, se aprecia que, de cabo a rabo, los dos jefes rivalizan en duplicidad, hacen argucias con la *fides*: duplicidad diplomática de Mecio, que implanta *in pace bellum*, asociando dichos contrarios de manera otra, pero igual de triste, que en ciertos episodios de la "guerra fría" de nuestros días; duplicidad militar del mismo Mecio, que se aparta de su puesto sin pasarse al enemigo, *nec manere nec transire aperte ausus, fluctuans animo;* en respuesta, duplicidad protocolaria, ceremonial, de Tulo, prodigando las señas de honor y de amistad a quien secretamente lo traicionó y a quien va a sorprender y hacer perecer; duplicidad material y simbólica, en fin, de un suplicio que desgarra en dos el cuerpo a semejanza del alma.

¿Habrá que subrayar el estrecho paralelismo estructural y de sentido entre este episodio y el mito de

Namuci, entre estas variaciones sobre la *fides* o la συνθηκη y las variaciones hindúes en torno a la *samdhā*?

India:	Roma:
1.	1.
Después de hostilidades iniciales, Indra y Namuci establecen una convención. En esta coyuntura, Indra contrae la obligación particular de no matar a Namuci "ni de día ni de noche, ni con seco ni con húmedo".	Después de hostilidades iniciales, de acuerdo con una convención anterior, Tulo y Mecio son *socii.* Tulo confirma a Mecio como jefe de los albanos y éste recibe la orden particular de ayudar a Tulo en una próxima batalla.
2.	2.
a) Gracias a la familiaridad confiada nacida de este acuerdo, por sorpresa, favorecido por la embriaguez, Namuci arrebata a Indra todas sus fuerzas.	*a)* Aprovechando este acuerdo, sorprendiendo la confianza de Tulo en plena batalla, Mecio le arrebata la mitad de sus fuerzas militares y lo pone en peligro mortal.
b) Indra se dirige a las divinidades canónicas de la tercera función, la diosa Sarasvatī y los gemelos Aśvin, que le devuelven la fuerza,	*b)* Tulo se dirige a las divinidades canónicas de la tercera función, Quirino [, Ops y Saturno], que le dan aparentemente el medio de enderezar la situación y llevarse la victoria.
	3.
c) y le explican el modo de sorprender o de matar a Namuci al abrigo del acuerdo y sin violarlo ("espuma", "alba"); lo cual él hace.	*a)* Haciendo que respeta el acuerdo y que lo cree respetado, Tulo sorprende a Mecio, lo prende desarmado y lo hace matar.

3.	
Mediante una técnica extraña, sustentada por ambigüedades, sólo una vez empleada, y adaptada al instrumento que permite a Indra volver el acuerdo (batido, giro de la cabeza en la espuma), Namuci es decapitado.	*b)* Mediante una técnica horrible, empleada sólo una vez en Roma, y que traslada a su cuerpo la duplicidad con que quebrantó el acuerdo, Mecio es estirado, dividido en dos.

Insistamos aún sobre un punto. Por una parte y otra hay pecado, pero entre el relato de los Brāhmaṇa y la narración romana se advierte la misma diferencia que señalamos ya a propósito de la muerte del adversario triple: en la India, se recordará, es esta muerte misma la que mancha a Indra y a Trita, en tanto que deja limpios de culpa a Horacio y a Tulo, y es luego la muerte de su hermana la que mancha al joven héroe.

Otro tanto aquí: el pecado de Indra, reconocido y deplorado por los doctores hindúes, reside en la propia astucia por la cual Indra vuelve la convención, en el acto mismo de volverla. Estos doctores son menos sensibles, según vimos que notaba Bloomfield, al hecho de que Namuci fuese el primero en traicionar, que al de que Indra se comprometiese con un acuerdo que no tiene sentido si no equivale a incondicional y total renunciación a la violencia. Pero mató.

El pecado de Tulo, reconocido y lamentado por Tito Livio, no está aquí: Tulo tuvo razón a todo respecto, aun moralmente, de castigar a un traidor y responder a la duplicidad con la duplicidad. Su yerro no comenzó hasta la crueldad, al infligir al culpable un suplicio excesivo, inhumano.

Así, en Roma la falta no surge de lo esencial, del centro del episodio, sino de un detalle suplementario, periférico, ideológicamente inútil. De pensarse —como me lo parece— que los relatos hindúes son a propósito de este punto más satisfactorios, de te-

nor más sencillo y fuerte, se admitirá que en Roma se ha corrido el punto de aplicación de la falta. Tal vez, tanto por lo que toca al vencedor de los Curiacios como por lo que respecta al matador de Mecio, tal retoque resulta del carácter nacional, hasta nacionalista, adquirido por la epopeya: Roma no podía considerar pecados, que a ella misma hubiesen manchado, dos homicidios cometidos en interés suyo evidentísimo; era preciso que la hazaña de Horacio y la astucia de Tulo fuesen, en la medida en que ambos personajes servían y representaban a Roma, cosas enteramente "buenas". La noción de "pecado" que sin duda la tradición anexaba a los prototipos, a las formas prerromanas de estos dos actos, no se perdió por ello; tan sólo fue trasladada a puntos en los que ni Horacio ni Tulo comprometían a Roma, donde el uno cedía a su orgullo y a su cólera, donde el otro se abandonaba a su cruel naturaleza, transformando una ejecución necesaria en una tortura repelente.

En la historia del reinado de Tulo no hay solamente sucesión sino nexo causal entre el episodio de los Curiacios y el de Mecio: es por haber sido vencidos los trigéminos Curiacios —y, a través de ellos, Alba— por el tercer Horacio por lo que comienzan, entre Mecio y Tulo, esas trampas sobre la *fides* que acabarán perdiendo a Mecio y, a través de él, a Alba. La articulación de los dos episodios está en que Mecio quiere el desquite de la derrota de los Curiacios. ¿Responde también la India a este conjunto?

No bien se trata del conjunto, se nos escapa el testimonio de los himnos védicos. El RgVeda no es, no podía ser, narrativo; suponiendo conocida la tradición —digamos los *itihāsa*, el "quinto Veda"—, los autores de los poemas que elogian a Indra ora multiplican las menciones de los puntos más diversos de dicha tradición, ora exaltan un punto particular, pero no se cuidan de presentar entero un episodio, ni de establecer entre sus alusiones a diversos episodios un orden lógico o cronológico; ni siquiera

se atienen —acabamos de verlo a propósito de Trita— a una sola variante y, en el mismo himno, no temen la contradicción: qué importa, puesto que todas las versiones de estos grandes acontecimientos concurren a la gloria, al "hinchamiento" del dios. No hay que pedir a un tipo de documento indicaciones que no puede dar.

Pese a su fecha más tardía, los Brāhmana y las epopeyas son textos mejores a este respecto. Cierto es que el decorado, el detalle, el espíritu, la intención de las aventuras acaso estén rejuvenecidos, pero, aspirando a hacer exposiciones dogmáticas o dramáticas, los autores atienden, en un episodio y a veces entre varios, a la articulación causal, y algunas de estas "tramas" reaparecen con demasiada constancia a través de variantes, sensiblemente diferentes, con todo, como para no descansar en una tradición auténtica, que el puntillismo natural de los himnos no deja aparecer, pero tampoco autoriza a negar. ¿Pasa esto en el conjunto que nos ocupa?

La tradición brāhmaṇica no establece regularmente vínculo entre los episodios del Tricéfalo y de Namuci: a menudo son relatados cada uno por su lado. No obstante, hay textos que declaran una consecuencia lógica: en la narración del ŚatapathaBrāhmaṇa citada antes (XII, 7, 1, 1-9 y 10-13),[42] si Namuci puede despojar de sus fuerzas a su "amigo" Indra es a favor de un debilitamiento previo procurado por Tvaṣṭṛ, el propio padre del Tricéfalo, que quiere vengar a su hijo. En los numerosos aprovechamientos épicos y purāṇicos del segundo episodio, la víctima de Indra ora guarda el nombre de Namuci, ora recibe el de Vṛtra.[43] Ahora bien, en este último caso, el conflicto es presentado muy a menudo como secuela lógica más directa aún de la derrota del Tricéfalo: furioso por la muerte de su hijo, Tvaṣṭṛ procrea o suscita mágicamente para vengarlo un ser muy fuerte, Vṛtra, y es con Vṛtra con quien Indra

[42] Cf. *Tarpeia*, 1947, pp. 123-124.

[43] Cf. ya Léon Feer, "Vritra et Namoutchi dans le Mahābhārata", *Revue de l'histoire des religions*, XIV, 1886, pp. 291-307.

concluye el pacto, el mismo pacto que con Namuci, a menudo enriquecido con nuevas cláusulas pintorescas que volverá de la misma manera. Pronto toparemos de nuevo con esta correlación en un conjunto más vasto aún. ¿Será lícito pensar que, bajo una u otra forma, la más vieja mitología hindú establecía ya una sucesión temporal y causal entre estas dos grandes y graves iniciativas de Indra, y que las dos lecciones se completaban así como lo hacen en la gesta del rey guerrero de Roma?

IV. RELACIONES DE LA FUNCIÓN GUERRERA CON LAS OTRAS DOS

De la lectura de las "vidas paralelas" de Indra y de Tulo, de la consideración de las tablas que las resumen, surgen cuestiones de órdenes diversos, de las que sólo atenderemos aquí a las principales.

No insistiremos, en particular, sobre la relación entre *hechos* y *fábulas* en este fragmento de la leyenda romana de los orígenes: al parecer, pocos autores se han mostrado inclinados a buscar un fondo histórico a la guerra albana y en general al reinado de Tulo; aun intérpretes harto alejados del método y los puntos de vista aquí propuestos han advertido la poca verosimilitud de que, tan próximos desde sus comienzos, los "romanos" del Germal y del Palatual hayan estado en condiciones de ponerse a la cabeza de la política latina, de provocar, humillar, destruir, remplazar la vieja metrópoli. ¿Habrá que pensar entonces que el fondo de estos relatos viene de acontecimientos posteriores, sencillamente envejecidos unas cuantas generaciones, traspuestos al reinado legendario de Tulo? A lo mejor, pero esto no pasa de ser una hipótesis inverificable —y poco importa, por lo demás: la materia suministrada por tal fondo histórico, si es que existió, habrá sido en todo caso tan bien repensada y moldeada de acuerdo con las líneas de la ideología tradicio-

nal de segunda función, ligada ella misma constitucionalmente a la figura de Tulo, que ya no tiene interés para nosotros sino como expresión dramática de dicha estructura ideológica, que es, en cuanto tal, la que ante todo hay que interpretar.[44]

El sentido de conjunto de ambos episodios, en Roma como en la India, aparece lo más clara y simplemente cuando se adopta el punto de vista de las relaciones que los personajes de segunda función sostienen con los conceptos directores, las reglas o los personajes de la primera y de la tercera.

En la muerte del Tricéfalo y en la de Namuci, como hemos dicho, la literatura hindú posvédica —la intención de los himnos no permite conocer la opinión completa de sus autores— saluda dos actos necesarios y denuncia dos manchas: después de la segunda, Indra es *mitradruh*, "traidor a la amistad", después de la primera, *brahmahan*, "brahmanicida", y al mismo tiempo matador de un pariente o de una variedad de *socius*. Se ve de inmediato que estas diversas notas señalan lesiones a la "mitad Mitra" de la soberanía: el brahmán, el capellán, son hombres de Mitra, él mismo prototipo del sacerdote, junto a Varuṇa, rey cósmico; igualmente los vínculos sociales, el parentesco por la sangre o por alianza como los pactos y la amistad, todas las nociones clave de los dos relatos tocan al dominio de Mitra o de su más próximo adjunto, Aryaman.

Por desplazadas que estén a puntos periféricos de ambas narraciones, las faltas que cometen el joven Horacio en la primera, el rey Tulo en la segunda, pertenecen a la misma provincia ideológica: si el uno no es ya culpable al derramar la sangre de sus primos, lo es al vertir la sangre de una pariente todavía más cercana; el otro, si no es ya censurable por haber respondido por la traición a la traición de Mecio, no tarda en serlo por haberle infligido un suplicio excesivo y atroz, es decir por haber abusado

[44] Cf. *ME* I, pp. 9-10, 261-262, 281-282, 432.

del *derecho* y ofendido la *humanidad*, dos valores fundamentalmente "mitrianos" y, en Roma, "pompilianos" —que, como se sabe, la articulación del justo y buen Numa Pompilio y del terrible y caprichoso Rómulo corresponden en el plano legendario a la articulación védica de los dioses Mitra y Varuṇa.

Por lo demás, en el trasfondo del segundo relato romano hay una falta más general y grave, acerca de la cual los historiadores romanos se han guardado de insistir, pero que ha turbado a veces conciencias —las mismas que resentían también el saco de Corinto: *Roma interim crescit Albae ruinis*, Roma, bajo el reinado de Tulo, y Tulo, por cuenta de Roma, destruyeron Alba, madre de Roma. Cierto es que el discurso mediante el cual, en Dionisio, justifica Mecio a sus oficiales la traición que prepara está lleno de retórica y de concepciones griegas: cuando dice, por ejemplo, que fue Roma la primera en violar más que convenciones, más que juramentos, a saber, los fundamentos de la ley natural, "común a los helenos y a los bárbaros", la cual exige que los padres manden a sus hijos, y las metrópolis a sus colonias (III, 23, 19). Pero no es dudoso que, desde antes de la época en que se fijó definitivamente el canon de la historia real, sin duda entre 350 y 270 y acaso por un recuerdo tenue pero firme de una realidad histórica, los romanos hicieran proceder de Alba a sus antepasados, los primeros establecidos en el Palatino, y cuidaran, política y religiosamente, en la confederación latina, de presentarse como herederos naturales de los albanos. La afabulación reconfortante, casi generosa, de la analística aplacaba sus escrúpulos, pero deja incólume el hecho. El Tulo de Tito Livio bien puede decir desde lo alto de su tribunal (I, 28, 7):

> Para bien, gloria y felicidad del pueblo romano, míos propios y de vosotros, he decidido, oh albanos, trasladaros totalmente a Roma, conceder a la plebe el derecho de ciudadanía, nombrar patricios a los principales, constituir una sola ciudad y un Estado solo y restituir a su primitiva unidad la sustancia albana que en otro tiempo fuera dividida en dos.

Mas no por eso en el capítulo siguiente deja de acoger, en Alba condenada, un *silentium triste,* una *tacita maestitia,* la llegada de los escuadrones unificadores. No es un azar que la leyenda real remitiera a Tulo esta penosa misión, dígase lo que se quiera un tanto *impia;* el anacronismo se justifica ideológicamente; semejante empresa no podía ser atribuida ni a Anco Marcio, el rey de las guerras defensivas, ni al pío y pacífico Numa, y ¿no tropezaba incluso con el espíritu de Rómulo, quien antes de partir a la aventura del Palatino restableciera a su abuelo en el trono de Alba? Tenía por cierto que ser el guerrero puro, el poco religioso Tulo.

Esta oposición del dios o del héroe de segunda función a la mitad Mitra (o Dius Fidius) de la soberanía duplica una oposición bien atestiguada por otros mitos a la mitad Varuna (o Júpiter). Himnos del RgVeda, a partir de los cuales los historicistas han extraído conclusiones imprudentes sobre las edades respectivas de los dos dioses, cuando que no hacen sino exponer sin más y llevar al extremo en forma de drama la antítesis de las funciones, muestran a Indra ora desafiando al soberano mago, orá invitándolo con condescendencia a someterse a sus leyes, del mismo modo que un poema éddico dialogado, del cual sin mayor razón se han sacado consecuencias cronológicas, los *Hárbarðsljóð,* no es más que un encuentro de retos y de ironías entre el soberano mago Óðinn y el dios campeón nórdico, Þórr. Pudiera ser que una tradición de igual género condujese a los reformadores zoroástricos a hacer de Indra el archidemonio opuesto señaladamente al arcángel Aša Vahišta, "el Orden Muy Bueno", es decir a la sublimación moral de *Varuna. En Roma es el final de la gesta de Tulo el que conserva el rastro de este antagonismo, en el terrible desquite del amo de las grandes magias, Júpiter, sobre el rey guerrero que tanto tiempo lo escarneció (Tito Livio, I, 31, 5-8):

No mucho después sufrió la ciudad las consecuencias de una epidemia. Y habiendo ésta inspirado a sus habitantes aversión y desgano por las cosas de la guerra, el belicoso rey no les daba punto de reposo ni les permitía dejar las armas de la mano, juzgando que la vida en los campamentos era más provechosa a los *iuuenes* que la permanencia en la ciudad. Un día, sin embargo, cayó víctima de larga enfermedad, y entonces quebrantáronse de tal modo sus fuerzas corporales y las de su emprendedor espíritu, que un hombre que antes había estimado como impropio de la realeza entregarse a las prácticas sagradas, de pronto vivió pendiente de toda clase de supersticiones grandes y pequeñas, haciendo extensivos a su pueblo los escrúpulos religiosos. A ejemplo suyo los romanos, por un retorno a las costumbres que habían caracterizado el reinado de Numa, creían que el único remedio a sus males era conseguir el apaciguamiento y benevolencia de los dioses. Cuéntase que el propio monarca, habiendo descubierto al consultar los libros sagrados de Numa el relato de ciertos sacrificios secretos y solemnes en honor de Júpiter Elicio, los puso en práctica ocultamente; mas no habiendo observado en su iniciación y desarrollo los requisitos del ritual, lejos de conseguir alguna señal reveladora de la presencia divina, sólo logró que Júpiter, indignado por la torpeza con que se llevaba a cabo el sacrificio, le fulminase, haciéndole arder junto con su palacio.

Tales son, en la escenificación de los mitos, las relaciones de los representantes canónicos de la función guerrera con los de la soberanía: desconocimiento o desdén. Como el servicio de los mitos es definir sensiblemente, ampliándolos, los caracteres distintivos de los conceptos de la ideología y de las figuras de la teología, es natural y usual que los antagonismos de conceptos o de funciones provoquen así choques, inclusive guerras, como los parecidos o las afinidades lógicas son motivo de alianzas o filiaciones. Pero hay que guardarse de pensar que estas definiciones tan movidas agoten el conocimiento que tenían los usuarios de sus dioses. Ni siquiera constituyen lo esencial.

En cuanto los mitos han enseñado rudamente, así, que Indra, por ejemplo, es "muy otra cosa" que Mitra y que Varuna, y que los contratos, las leyes,

no son cosa que le incumba, la piedad práctica, la estrategia ritual se apresuran a devolver las cosas a su lugar, es decir a hacer colaborar, por mor de los intereses del mundo, de la sociedad y del individuo, divinidades felizmente tan diversas. Citemos una vez más las bellas estrofas de *ṚV*, X, 89, que alumbran con esta luz tranquilizadora el Indra inquietante de los mitos del Tricéfalo y de Namuci:

8. Tú, Indra, hábil perseguidor de las deudas,[45] como la espada los miembros, cortas las falsedades de quien viola las reglas de Mitra y de Varuṇa como la gente viola la alianza de la amistad.

9. Contra los malos que violan a Mitra, y los pactos, y a Varuṇa, ¡contra esos enemigos, oh macho Indra, aguza una muerte fuerte, masculina, roja!

12. ...Como la piedra arrojada del cielo, ¡golpea con tu furor más ardiente a quien engaña la amistad!

Ser *dróghamitra* contaba ya entre los máximos pecados de los indoiranios y, en el Avesta, el *miθrō. druǰ* es a la vez quien miente a Miθra y quien quebranta los pactos. He aquí el objeto justamente designado a las violencias vengadoras de Indra. Estamos lejos del mito en que es al propio Indra a quien la cabeza cortada de Namuci puede echar en cara el calificativo de *mitradruh*.

Las precedentes reflexiones nos preparan para comprender la conveniencia inversa que hace que, en su doble apuro, Indra y Tulo recurran a auxiliares de tercera función.

Se recordará el valor esencial de los héroes Āptya, Horatii, que, por cuenta del dios o del rey, realizan el acto que implica o acarrea mancha y que después, pasiva y activamente, tiene por tarea limpiarla y seguir limpiando, a través de toda la historia, las manchas gemelas de aquélla: los Āptya llevan en su nombre las virtudes del agua, sus correlatos iranios, los Āθwya, son representantes de la prosperidad rural, y la *gens Horatia* toma su nombre de

[45] O "de las faltas", *rná* tiene los dos valores: Louis Renou, *Études védiques et pāninéennes*, XVI, 1967, p. 123.

Hora, paredra del dios canónico de tercera función, Quirino.

Por otra parte, en el segundo episodio, a la hora de la congoja, cuando el uno ha perdido sus propias fuerzas físicas, el otro la mitad de sus fuerzas militares, Indra y Tulo, para enderezar la situación, se vuelven, el uno, hacia Sarasvatī y los Aśvin, el otro hacia Quirino (y si se restituye a la guerra albana el voto que Dionisio de Halicarnaso trasladó a la guerra sabina, hacia Ops también, y Saturno), es decir una vez más hacia los dioses canónicos de la tercera función. En un caso bastante parecido, es hacia Júpiter hacia quien la leyenda enderezó a Rómulo.

Sobre este concierto, lo esencial quedó dicho en 1947, en el ensayo dedicado al sacrificio romano de los *suouetaurilia* (un verraco, un carnero, un toro ofrecidos a Marte) y al sacrificio védico paralelo de la *sautrāmanī* (un macho cabrío ofrecido a los Aśvin, un carnero a Sarasvatī, un toro a Indra), al cual la aventura de Namuci sirve precisamente de mito de origen.[46] Desde el punto de vista más completo que hemos adoptado hoy, podemos orientar con mayor precisión estas observaciones y resumirlas en pocas palabras: en las mismas circunstancias en que viola las reglas de la primera función y olvida sus dioses, el dios o el rey de segunda función moviliza a su servicio los dioses de la tercera o héroes nacidos en la tercera; purificadores, sanadores, donadores de sustancia, es gracias a ellos como cuenta con escapar, y escapa en efecto a las desdichadas consecuencias de sus actos útiles pero condenables, o recupera las fuerzas perdidas por la duplicidad de un falso aliado. Dicho de otra manera, en estas situaciones ambiguas la tercera función, sin cuidarse tampoco de la primera, es puesta al servicio de la segunda, conforme a su rango y naturaleza.

[46] V. *Tarpeia*, pp. 154-158; *RRA*, pp. 238-241.

V. LEGADO INDOEUROPEO

Otra cuestión, menos fácil de resolver, concierne al alcance que debe concederse a las correspondencias halladas entre la leyenda de Tulo y la mitología de Indra, al punto hasta donde es lícito suponer un legado indoeuropeo común.

Es difícil pensar que el azar haya reunido, en los personajes funcionalmente homólogos de Indra y de Tulo, dos episodios complejos que, aquí como allá, presentan una dirección y tantos elementos comunes. Por el contrario, todo se explica con holgura admitiendo que hindúes y romanos, aquí como en las concepciones de los dioses soberanos Varuna y Mitra por una parte, de los dioses fundadores Rómulo y Numa por otra, han conservado la misma materia ideológica, tratándola los unos en escenas del Gran Tiempo, de la historia cósmica y suprahumana, los otros en momentos del tiempo romano, en sucesos de los anales nacionales.

"Materia ideológica", más que "mítica". En efecto, es por la ideología por lo que las correspondencias que hemos notado resultan rigurosas y llamativas, y por la lección que se desprende de las escenas, no por el detalle de las afabulaciones que, en una y otra partes, son no poco diferentes. De cierto que Mecio nunca fue un demonio como Namuci, ni menos los Curiacios un monstruo tricéfalo. Lo que los doctores hindúes y romanos conservaron con precisión es:

1) La idea de una victoria necesaria, de una victoria en combate singular que, animado por el gran señor de la función guerrera y por cuenta de éste (rey o dios), "alcanza un héroe tercero sobre un adversario triple" —con mancha inherente a la hazaña, con purificación del "tercero" y de la sociedad en la persona del "tercero", que resulta así especialista, agente e instrumento de tal purificación, una especie de chivo expiatorio después de haber sido campeón.

2) La idea de una victoria obtenida no por combate, sino merced a una sorpresa que responde a

su vez a una traición, sucediéndose traición y sorpresa al abrigo y en el molde de una solemne convención de amistad, de suerte que la sopresa vengadora comprende un aspecto inquietante.

He aquí la ciencia, moral y política, he aquí el fragmento de ideología de la segunda función que los administradores indoeuropeos de la memoria y del pensamiento colectivos —una categoría sacerdotal, sin duda— y sus herederos védicos y latinos no cesaron de comprender y de exponer en escenas dramáticas. En éstas, los personajes, los lugares, los intereses, los adornos podían renovarse, y los niveles literarios también, ya epopeya o historia, ya fantasmagoría. El resorte seguía siendo el mismo. Y de una colección de tales resortes bien acoplados consta por doquier la conciencia moral de los pueblos.

De nuevo encontramos aquí una situación del todo comparable a la que ha sido analizada más de una vez a propósito de las formas romana y escandinava con las que conocemos la pareja del Tuerto y el Manco:[47] en la escena en que Horacio el Cíclope tiene él solo a raya al ejército etrusco y salva a Roma, en la escena gemela de aquella en que el otro salvador de Roma, Mucio, se convierte en el Manco quemándose la mano derecha ante el rey etrusco en gesto que garantiza una afirmación falsa, la afabulación es enteramente distinta de las escenas de epopeya en las que Ódinn, el dios Tuerto, paraliza a los combatientes, y de la escena mítica en que el dios Týr pierde la mano derecha en las fauces del lobo Fenrir, como prenda de una falsa afirmación, para salvar a los dioses. Y con todo, los resortes de estos dos grupos de acciones son los mismos; la misma, también, de una y otra parte, la relación entre el díptico de las acciones o intenciones y el díptico de las mutilaciones: el ojo único fascina e inmoviliza al adversario; la mano derecha deliberadamente sacrificada como garantía de una

[47] V. *Mitra-Varuna*, cap. IX; *ME* I, pp. 424-428.

afirmación hace que el adversario crea tal afirmación, de la cual depende la salvación de la sociedad. ¿Cómo pensar que semejante correspondencia, compleja y preñada de sentido, fuera fortuita, cuando que no ha sido señalada en parte alguna fuera del mundo indoeuropeo, cuando que —sobre todo— no hace sino valer una forma particular del díptico general en que los indoeuropeos distribuían los modos de la primera función, magia y derecho? Tenemos aquí, mucho más probablemente, conservado por dos "bandas", luego de la dispersión, el resultado de la reflexión de los pensadores indoeuropeos acerca de una cuestión que nacía naturalmente de su ideología tripartita: ¿con qué medios, signos, ventajas y riesgos particulares operan el mago y el jurista cuando en su oficio sustituyen al fuerte, al guerrero que circunstancias excepcionales, enemigos particularmente temibles tornan insuficiente?

Empiezan a multiplicarse los casos de este género. Antes de emprender un debate, ojalá la crítica se remita de nuevo a dos análisis comparativos del mismo tipo: el de la guerra de los Ases y los Vanes y la de Rómulo y Tito Tacio, cuya forma definitiva está en *L'héritage indo-européen a Rome*, pp. 126-142;[48] el de la fabricación y la liquidación del hindú Mada y del escandinavo Kvasir, expuesto en *Loki*, pp. 97-106 (pp. 62-74 de la edición alemana). La confrontación de estos diversos casos[49] permitirá entender mejor el principio y los procedimientos del método.

A parecidas reflexiones se les opone a veces la afirmación de que no es lícito tratar así los mitos, extraerles "esquemas" que pretenden resumir su sustancia y que, con harta facilidad, los deforman. Distingamos bien derecho y práctica. Que, en aplicaciones particulares, el análisis yerre, conservando

[48] Lo esencial de este texto está reproducido en *RRA*, pp. 78-84.

[49] Cf. también (correspondencia indoirania e irlandesa) "Le puits de Nechtan", *Celtica*, VI, 1963, pp. 50-61.

como característicos rasgos secundarios y desdeñando rasgos auténticamente capitales, es cosa posible, y deberá reconsiderarse todo caso en que un abuso así sea diagnosticado con argumentos serios. Mas, ¿cómo ceder en lo tocante a la oportunidad, a la necesidad de deslindar el resorte, y por consiguiente el sentido, la razón de ser social de un mito? Para una sociedad creyente, lo hemos recordado al empezar, un mito, la mitología entera no son una producción gratuita y fantasiosa, sino el receptáculo de un saber tradicional; sirven a los adultos de las generaciones sucesivas, y en mucho mayor escala, y en muchos más planos, como las fábulas de Esopo y todo lo que de ellas deriva sirven a los educadores de las juventudes de Occidente; al igual que en estas fábulas, hay que comprender su lección, que coincide con la marcha de la trama: con el "esquema". Así que es sencillamente cuestión de tacto, a la vez de docilidad ante la materia y de exigencia, sinceridad hacia uno mismo; y es de esperarse que conforme los estudios progresen y el principio reciba aplicaciones cada vez más numerosas, será menor el riesgo de error y subjetividad, gracias al control que cada progreso impone a los resultados anteriores.

Los dos "esquemas" aquí deslindados se someten a los exámenes de buena voluntad. Si exámenes y discusiones confirman su validez, se reconocerá que su complejidad, que su reunión, en Roma y entre los hindúes, en la vida de dos personajes que ocupan el mismo rango en la misma estructura funcional, hacen poco probable que se trate de invenciones independientes, y que la explicación por el legado ideológico de los indoeuropeos es la más satisfactoria.

SEGUNDA PARTE

FATALIDADES

LOS TRES PECADOS DEL GUERRERO

I. SOLEDAD Y LIBERTAD

El más viejo documento de teología hindú que nos ha llegado, la lista de los dioses bajo cuya garantía da su palabra un rey arya de Mitani del siglo XIV a. C., enumera los patronos canónicos de las tres funciones.[1] Son, primero, estrechamente asociados en el calco de un doble dual, Mitra y Varuṇa, los dioses soberanos; sigue el dios guerrero Ind(a)ra; luego los dos gemelos Nāsatya. Entre dos parejas, Indra está solo.

Cuando el zoroastrismo, aboliendo el politeísmo indoiranio pero deseando salvar y moralizar el análisis de las fuerzas cósmicas y sociales que sustentaba la teología de los antepasados, sustituyó por una lista jerarquizada de entidades la lista de los dioses patronos de las tres funciones,[2] produjo el cuadro siguiente: a la cabeza, dos entidades vecinas, las más cercanas a Dios, Vohu Manah y Aša, sublimaciones de *Mitra y de *Varuna; luego una entidad cuyo nombre, Xšaθra, evoca los *ksatriya* hindúes cuyo dios propio es Indra; por último, en el tercer nivel, con Ārmaiti, "el Pensamiento Piadoso", patrona de la Tierra, traspuesta de alguna diosa indoirania, las dos entidades inseparables casi, Haurvatāṯ y Amərətāṯ, patronas de las Aguas y de las Plantas, traspuestas de los gemelos *Nāsatya. Entre la pareja de las entidades soberanas y el grupo "Ārmaiti + pareja" del tercer nivel, el sustituto de Indra está solo.

¿Quiere esto decir que el dios guerrero de los hindúes védicos y prevédicos fuera ajeno al juego de

[1] *Naissance d'Archanges*, 1945, cap. I; *ME* I, pp. 147-149.
[2] *Naissance d'Archanges*, caps. II-V; *ME* I, pp. 105-106.

las asociaciones, refractario al marco de la pareja? En modo alguno. Incluso se obtiene una visión más justa y matizada de su estatuto natural observándolo en parejas en las que ingresa con soltura. Pues es sobre la idea de pareja sobre la que los indoeuropeos sin duda, los hindúes védicos con certidumbre, han alzado su mitología de las tres funciones y algunas otras provincias mitológicas. O más bien, en todos los grados funcionales, aun en aquellos cuya esencia orientaba ya hacia la unidad, ya hacia el gran número, aparece la pareja no bien la presentación teológica adquiere cierta amplitud. Pero los valores, las fórmulas de composición son distintos cada vez.

En el primer nivel, para la soberanía, los resultados de la indagación progresiva que consta en *Mitra-Varuna* (1940; 2ª ed. 1948), en *Le troisieme Souverain* (1949) y en *Les dieux des Indo-Européens* (1952: cap. II, "Les dieux souverains") dan una imagen precisa, válida en todo el conjunto indoeuropeo, de la población divina. Por limitarnos al dominio védico, donde la soberanía es cosa de los Āditya, la forma de pareja es aquí fundamental. Los jefes de filas de la Soberanía son dos, Mitra y Varuna, y su nexo es tan estrecho que con frecuencia son nombrados en doble dual, con el sentido de "los dos, Mitra-Varuna". Cada uno de estos dioses tiene junto a sí dos lugartenientes, dos Āditya menores (Aryaman y Bhaga del lado de Mitra, Dakṣa y Aṃsa del lado de Varuna), que reconstituyen entre ellos parejas (Aryaman-Dakṣa, Bhaga-Aṃśa) de igual fórmula que la pareja principal.[1] Y el mecanismo está tan

[1] El segundo capítulo de *Les dieux des Indo-Européens* esbozó el estudio de estas divinidades secundarias de la soberanía; fue corregido, en lo concerniente a los hechos escandinavos, en el tercer capítulo de *Les dieux des Germains*, 1959; v. ahora *ME* I, pp. 149-151. Estos bosquejos sucesivos y fragmentarios serán coordinados y expuestos en un próximo libro sobre la teología indoeuropea de la soberanía (University of Chicago Press). Ahí serán examinados también los puntos de vista presentados por algunos autores, en particular Heinrich Lüders (Varuna, *rtá*), Paul Thieme (los Āditya, *arí*, *arya*), Bernfried Schlerath (los dioses reyes vé-

bien establecido que, al desarrollarse en extensión la mitología de los Āditya al tiempo que se reducía en comprehensión y en importancia, los dioses agregados a su número lo fueron siempre por pares —de términos constantes, en principio—, de suerte que un pasaje del Mahābhārata puede definirlos como "los reyes supremos invocados por parejas de nombres".

Es claro el sentido de esta estructura tenaz. La soberanía es analizada en dos planos, a la vez antitéticos y complementarios, necesarios uno y otro y por consiguiente sin hostilidad, sin mitología de conflicto. Cada especificación en uno de los planos atrae mecánicamente una especificación homologa en el otro, y entre los dos agotan el campo de la función. Estos planos, definidos ante todo por el comportamiento de Mitra y de Varuna, son el de la soberanía regulada, cercana al hombre, luminosa, confortante, etc., y el de la soberanía mágica, distante del hombre, sombría, terrible, etc. Punto menos que en todo asunto, uno y otro dios tienen algo que decir, su momento de actuar, pero no se repiten: en materia de contratos, pongamos por caso, Mitra, portador de la noción de éstos en su propio nombre, parece ayudar a los hombres a concluirlos y observarlos, Varuṇa, el "Atador", acecha y captura a quien los viola. La colaboración es tan íntima y tan constante no a pesar de la oposición conceptual de los dos dioses, sino gracias a ella que, las más veces, es la única con que se quedan los himnos, rara vez necesitados de definir diferencialmente a Mitra y Varuna. En ocasiones lo hacen, no obstante, y los libros rituales aún más veces, siempre en el sentido que acabamos de indicar.[4] Para cerrar esta

dicos), Ilya Gershevitch (los Amə̄ša Spənta, Mitra-Miθra); mientras tanto, v. algunas discusiones en el *Journal asiatique*, CCXLVI, 1958, pp. 67-84 (Thieme), CCXLVII, 1959, pp. 171-173 (Thieme, Gershevitch), CCXLIX, 1961, pp. 427- 430 (Schlerath), y en el *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres*, 5a. serie, XLVII, pp. 265-298 (Thieme).

[4] En último término, y provisionalmente, la articulación de los dos dioses fue así resumida en *ME* I, pp. 147-149. Las dos mitades de la soberanía se distinguen:

A) En cuanto a los dominios: en el cosmos, Mitra se in-

filiación rápida, cuya justificación y desarrollo se encontrarán en los tres libros citados antes, bastarán unas pocas observaciones: *1)* En los pares de soberanos, y ante todo en el principal, los dos términos equivalen en dignidad, ni Mitra ni Varuna es superior a su paredra; *2)* los dioses son igualmente buenos y la antítesis "benévolo-terrible" no degenera jamás en la oposición del bien y el mal; *3)* pese a la dicotomía fundamental y las parejas en que se

teresa más por lo próximo al hombre, Varuna por el inmenso conjunto. El RgVeda acopla ya, con clara intención diferencial, Varuna y el Cielo, Mitra y la Tierra (IV, 3, 5); si no, Varuna y el Cielo, Mitra y los *vrjána*, los sitios humanos del sacrificio (IX, 77, 5). Pasando al límite, los Brāhmana dicen (p. ej. *Śat.Br.*, XII, 9, 2, 12) que Mitra es "este mundo", Varuna "el otro mundo". Asimismo, muy pronto, mucho antes que Sāyana comentara los himnos (p. ej. *ṚV*, I, 141, 9, etc.), Mitra patrocinó el día, Varuna la noche (*Taitt.Br.*, I, 7, 10, 1; *Taitt.Samh.*, VI, 4, 8, etc.), y Abel Bergaigne señaló alusiones probables a esta doctrina en el ṚgVeda (cf. ahora también Louis Renou, *Études védiques et pāninéennes*, XV, 1966, pp. 7 y 24, *ad RV*, I, 115, 5 y V, 81, 4).

B) En cuanto a los modos de acción: Mitra es propiamente, en virtud de la etimología de su nombre, "el contrato" (Antoine Meillet, 1907) y facilita entre los hombres las alianzas y los tratados; Varuna es un gran brujo que dispone, más que ningún otro del nivel soberano, de la *māyā*, magia creadora de formas temporales o duraderas, y amo también de los "nudos" con los que "captura" a los culpables con asimiento inmediato e irresistible.

C) En cuanto a los caracteres: si ambos están asociados al *rtá*, al orden moral, ritual, social, cósmico, y exigen que sea respetado, Mitra es "amistoso" (es uno de los sentidos que ha adquirido su nombre), benévolo, confortante, progresivo; Varuna es violento, inquietante, súbito. En tanto que el ṚgVeda está lleno de himnos o de estrofas en que el hombre declara su temor y su temblor ante el justiciero Varuna, el único himno dirigido a Mitra solo (III, 59) no expresa sino confianza en un dios tan bien dispuesto como poderoso. El ŚatapathaBrāhmana, que habla con frecuencia de los nudos de Varuna, que lo muestra atrapando las criaturas con violencia (V, 4, 5, 12), dice al contrario que Mitra no hace daño a nadie y que nadie le hace daño (V, 3, 2, 7). Numerosas aplicaciones ilustran concretamente este teologuema: a Mitra pertenece lo bien sacrificado, a Varuna lo mal sacrificado (*Śat.Br.*, IV, 5, 1, 6; *Taitt.Br.*, I, 6, 5, 5; Silvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, 1898 [y 1967], p. 154); a Mitra lo que se rompe solo, a Varuna lo

expresa, se advierte una tendencia a la unidad; no solamente, como acabamos de decir, cuando los himnos mencionan Mitra y Varuna, los asocian las más de las veces en un servicio indiferenciado, sino que también, a juzgar por la estadística de las invocaciones, hacen de Varuna "el" soberano por excelencia, que resume en sí la función; o, si no, coronan las variedades de la función con un "gran Ásura" de valor incierto, que tal vez sea sencillamente

cortado con hacha (*Śat.Br.*, v, 3, 2, 5); a Mitra lo cocido al vapor, a Varuna lo asado, "presa" del fuego (*ibid.*, 8); a Mitra la leche, a Varuna el soma embriagante (*Śat.Br.*, iv, 1, 4, 8); etc. Esta energía violenta del uno y esta calma del otro generan inclusive, para la pareja, equivalencias de dos términos en las que Varuna es regularmente comienzo o plenitud, y Mitra fin: Varuna es la luna creciente, Mitra la decreciente (*Śat.Br.*, ii, 4, 4, 18); Varuna es el fuego llameante ya ("para apresar las creaturas"), Mitra el fuego apagándose (*Śat.Br.*, ii, 3, 2, 10 y 12); etc.

D) Por último, entre las funciones distintas de las propias, Mitra, por su modo de acción, tiene mayor afinidad con la prosperidad pastoril y la paz (tercera función), Varuna con Indra (*Indro vai Varunah*, *GopathaBr.*, ii, 1, 2) y la violencia conquistadora (segunda función), y, entre las provincias mismas de la soberanía, Mitra es más bien, como decía con intencionado anacronismo Ananda Coomaraswamy, "el poder espiritual", y Varuna "el poder temporal" —respectivamente el *bráhman* y el *ksatrá* (*Śat.Br.*, iv, 1, 4, 2 y 3; etc.).

Del hecho de que la antinomia entre los dos grandes dioses soberanos se exprese más frecuente y vivamente en los libros rituales y en los comentarios que en los himnos, se ha querido deducir que se desarrolló, o hasta formó, después del período de composición de los himnos. Sin hacer siquiera intervenir la comparación con otras teologías indoeuropeas que garantizan que esta antinomia y la concepción doble de la acción soberana que expresa son anteriores a los tiempos védicos, responderemos que Varuna y Mitra, y generalmente los Āditya, son, después de los himnos, dioses en retroceso, sin porvenir (v. el estado de cosas en la epopeya), y que sería sorprendente si, durante tal retroceso, se añadiera a su teología —o al menos siguiera desarrollándose— un rasgo tan importante. Mucho más probable es, como ya decía Abel Bergaigne, que los poetas de los himnos, que no estaban componiendo un catecismo sistemático sino obras líricas enderezadas a la acción, hicieran hincapié en la unidad profunda de la soberanía divina más que en sus subdivisiones. Cf. Hermann Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, 1923, pp. 123-124, muy justo.

Varuna, tal vez una pálida réplica de la figura divina suprema que adquirió en Irán el relieve que sabemos, Ahura Mazdā.

Del tercer nivel, muy rico y muy complejo, los indoiranios, como ya los indoeuropeos, confiaban sobre todo el patrocinio, o al menos la representación, a dos dioses en pareja que, por añadidura, eran gemelos. Fundamental tanto como en el primer nivel, el par exhibe aquí otro sentido. Los términos no son ya antitéticos ni complementarios, sino idénticos y equivalentes, cuando menos en lo esencial. Si se mira de cerca, como lo ha hecho Stig Wikander,[5] se notará, sí, que uno de los dos Nāsatya o Aśvin se ocupa más bien de bóvidos, el otro de caballos, como, en la trasposición zoroástrica, sus homólogos,[6] las entidades inseparables Haurvatāṯ Amərətāṯ, se ocupan la una de las aguas, la otra de las plantas. Algunas alusiones señalan también, por cierto, una diferencia más grave, haciendo de uno de los gemelos hijo del Cielo y del otro hijo de un hombre, a la manera de los Dióscuros griegos.[7] Pero estas distinciones no repercuten en su servicio, en sus beneficios, en las oraciones que se les dirigen: actúan siempre de consuno y hacen lo mismo. Su dualidad no resulta, pues, de un análisis, sino de una reduplicación y constantemente son nombrados por su nombre colectivo, en dual, no por nombres individuales; son "los dos Nāsatya", "los dos Aśvin". Idénticos en naturaleza y actividad, son naturalmente iguales en dignidad y ambos igualmente buenos. En fin, su carácter gemelar corresponde por ventura a la naturaleza del nivel funcional que represen-

[5] "Nakula et Sahadeva", *Orientalia suecana*, VII, 1957, pp. 66-96; *ME* I, pp. 73-89.

[6] La demostración, hecha en el quinto capítulo de *Naissance d'Archanges* en 1945, fue completada por el P. Jean de Menasce, "Une légende indo-iranienne dans l'angélologie judéo-musulmane, à propos de Harūt et Mārūt", *Études asiatiques* (suizas), I, 1947, pp. 10-18.

[7] Cf. *La saga de Hadingus*, 1953, apéndice I, "Le noyé et le pendu", pp. 135-159; *ME* I, pp. 76-81, 87-89.

tan y que implica, entre otras cosas, la abundancia y la fecundidad. de las que para muchos pueblos son símbolo y prenda los gemelos. Añadamos que, a diferencia de Mitra y de Varuna que agotan entre los dos el contenido de su función, los gemelos bienhechores, generosos, sanadores, están lejos de expresar cabalmente la suya: en realidad, tras la portada del "par", la auténtica nota numérica de la tercera función es la multiplicidad, una multiplicidad indefinida; primero, por tener numerosos aspectos (abundancia, salud, fecundidad, vida apacible, masa social); y también porque muchos de estos aspectos se fragmentan en realizaciones numerosas (la abundancia, por ejemplo, concernirá a los hombres, los animales, las plantas, el oro, etc.; consistirá en hijos, en riquezas, en alimento, en bebida, etc.); por último, porque se integra merced a cien detalles al decorado y al fundamento material de la vida social (el agua será la de tal río, de tal lago; cada tierra cultivada, cada tipo de cultivo podrá suscitar un patrono especial, etc.). Así ocurre a menudo (y tal es el tipo de lista que se lee en filigrana debajo de la de las entidades zoroástricas) que la pareja de los gemelos vaya acompañada al menos de una diosa, que recuerda el elemento femenino, maternal, de la función.

En el segundo nivel, con Indra, la fórmula vuelve a ser diferente. Las parejas de las que este dios constituye el primer término no faltan —más bien sobreabundan—: en tanto que Varuna no aparece en doble dual sino con Mitra y —justamente— con Indra, mientras que los Nāsatya no se asocian jamás, en palabra compuesta, con ninguna otra divinidad, a no ser —justamente— Indra, el ṚgVeda contiene, aparte de los consabidos *Índrāvárunā* e *Indranāsatyā*, los compuestos *Indrāgnī*, *Índravāyū*, *Indrāsómā*, *Índrābṛ́haspáti*, *Indrābrahmanaspatī*, *Indrāvíṣnū*, *Indrāpūsánā*, *Indrāparvatā*, *Indrāmarutah*. En verdad, ningún otro dios es tan aficionado a la compañía y estas diversas asociaciones son de veras inaprecia-

bles para el conocimiento del propio Indra y la exploración de su ministerio.[8] Pero la superabundancia de las asociaciones y la inestabilidad del segundo término revelan que la forma no es fundamental.

De hecho, la mayoría de las veces Indra decide y actúa solo. Cuando no está solo, cuando los Marut por ejemplo, o Viṣṇu, lo acompañan, es casi siempre él quien desempeña lo principal de la acción; su compañero (o compañeros) tienen por papel alabarlo, encantarlo, "hacerlo crecer", abrirle el espacio, cuando mucho ayudarlo un momento; no constituyen juntos un par equilibrado, de términos iguales, como los que observamos precedentemente: en la asociación frecuente de Indra y de los Marut, Indra es el capitán, los Marut la tropa. Otras asociaciones, *Índrāvárunā* e *Indranāsatyā*, expresan una relación, una afinidad interfuncionales, sea entre el aspecto terrible, mágico, etc., de la soberanía y el servicio guerrero, sea entre personajes diferentes, pero igualmente auxiliadores a los individuos humanos. Otra más, *Indrāgnī*, tiene varios valores según los contextos, por significar tantas cosas el propio Agni. Pero sigue en pie el hecho esencial de que, si Indra puede ingresar en tantas asociaciones, es porque no hay ninguna que resulte necesariamente de su definición. Por otra parte, hay datos negativos. Uno de los más notables es la ausencia de toda articulación entre Indra y Rudra que, en ciertos respectos, es también un dios del segundo nivel, pero con distintos caracteres que Indra, y con zambullidas hondas y misteriosas en el tercero. O sea que las secciones de este segundo nivel no forman estructura como las del primero.

La sola excepción pudiera ser el vínculo señalado por el compuesto *Índravāyū*. En el curso de la primera parte del presente libro recordamos con algún detalle que, en la epopeya hindú como en la escandinava y la griega, la función guerrera se ha realizado en dos tipos de héroes que los nombres de

[8] V.: "Visnu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne", *Journal asiatique*, CCXLII, 1953, pp. 1-25; *ME* I, pp. 233-237.

Heracles y Aquiles caracterizan lo bastante. Los trabajos de los sabios de Upsala, Henrik S. Nyberg, Geo Widengren, Stig Wikander, han vuelto probable que esta distinción, en tiempos prevédicos, se extendiera al mundo de los dioses, donde se expresaba en las personas de Vāyu y de Indra. Pero, en la teología védica, Vāyu parece haber sido despojado de esta antigua provincia y, si está estrechamente asociado a Indra, es más bien en su otra función, la de "dios primero",[9] gracias a la cual presta a Indra, en lo tocante al tiempo, un servicio análogo al que Viṣṇu le proporciona en el espacio.[10] En estas condiciones, el compuesto *Índravāyū* no basta para probar que, en la época prevédica, cuando uno y otro patrocinaban todavía dos conductas guerreras, Indra y Vāyu estuviesen estrechamente asociados como tales en un díptico comparable al de Mitra y Varuna en el nivel superior. Tanto más sorprendente sería cuanto que los héroes de tipo Vāyu, los Heracles, los Bhīma, propenden más y mejor a ser solitarios que los Aquiles, los Arjuna, héroes del tipo Indra.

Por último, una forma de pareja desigual, tan desigual que ya ni lo es, es aquella que asocia a veces el dios combatiente a uno de sus protegidos o empleados humanos. Por lo general Indra excita al héroe, le da los medios materiales o morales de vencer, pero hay veces que colaboran más de cerca: es el caso, acerca del cual nos demoramos tanto, del héroe Trita.[11] Sin duda se trata aquí de una representación muy antigua. Recuerda en todo caso el estatuto del dios escandinavo Pórr en varios mitos [12] y hasta en las figuras de los tambores lapones, según lo determinó el mitógrafo danés Axel Olrik en su célebre estudio "El dios del trueno y su sirviente".[13] Pero esta forma desequilibrada de la pareja

[9] *ME* I, pp. 47-48.
[10] *Ibid.*, pp. 210-211, 234-237.
[11] V. antes, p. 27 y n. 15.
[12] V. más adelante, pp. 192-193.
[13] "Tordenguden og hans dreng", *Danske Studier*, II, 1905, pp. 129-146.

no es ni más estable ni más esencial para el dios que la que acerca Indra a Visnu o a los Marut.

Sería interesante estudiar las fórmulas de constitución de la pareja en otras zonas mitológicas, notablemente a propósito del "dios primero", donde a veces adquiere la forma monstruosa de un ser doble, *bifrons*, donde —sobre todo— abarca no complementarios sino incompatibles, donde —por último—, como en el caso de los gemelos Mainyu del zoroastrismo, sin duda formados a partir del doble *Vayu del politeísmo indoiranio, la oposición ha adquirido en ocasiones un valor moral, siendo "bueno" uno de los dos términos, "malo" el otro. Pero no es nuestro propósito éste. Nos basta haber verificado que, incluso cuando se compromete en el marco de la pareja, Indra no está vinculado por ninguna necesidad profunda a su compañero del momento. Es la lista de los dioses de Mitani, en su brevedad, la que dice lo esencial: Indra, en el fondo, está solo.

El vocabulario del ṚgVeda da una expresión impresionante de este teologuema: la palabra *éka*, "uno", en todos los sentidos del término ("solo ante varios"; "solo entre..."; "solo, sin ayuda"; "único, eminente"), es empleada 75 veces en el himnario a propósito de divinidades; pues bien, 63 pasajes aluden a Indra, sin contar los dos compuestos *ekavīrá* (x, 103, 1), "héroe único", y *ekarāj* (viii, 37, 3), "rey único", dos hápax que califican a Indra.[14]

"No quiere asociarse con cinco, con diez, no se alía a quien no exprime el soma, así fuese opulento. Más bien lo deshace, de esta suerte, o lo mata rugiendo, en tanto que da al piadoso un lote en el cercado de las vacas.

"El fortísimo, que atasca las ruedas en el combate, hostil a quien no exprime el soma, incrementando a quien lo exprime, Indra, domador de todos, terrible, el arya, conduce el bárbaro a su capricho." (*ṚV*, v, 34, 5-6.)

[14] Cf. Bernfried Schlerath, *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda*, 1960, pp. 28, 32, 49.

Yathāvasám, "según su querer". Independiente hasta en las alianzas que parece contraer, Indra es además amo de sus designios. No está más restringido en cuanto a sus fines que limitado en cuanto a sus compañías. Está solo y es libre. Testigo, las estrofas célebres de *ṚV,* VI, 47, 15-18, que no recuerdan el *Magnificat* sino por algunas bellas imágenes y donde los cambios caprichosos de su favor quedan en el mismo plano que su poder de metamorfosis, carácter esencial y necesario de la función guerrera:

...Llevando adelante, como dos pies, ora el uno, ora el otro, pone el segundo a la cabeza por sus poderes.
Se oye decir que el héroe doma ora a un fuerte, ora a otro, y lleva a la cima ora a uno, ora a otro...
Abandona sus amistades por los primeros y, por relevo, va con otros...
Se ha hecho conforme ora a una forma, ora a otra: tal es su forma, de contemplarlo. Por sus magias Indra va, multiforme, pues para él son enganchadas diez centenas de caballos bayos...

Esta inestabilidad y esta gratuidad del favor del dios guerrero, su elemento mismo, la batalla, las recuerda sin cesar a los más confiados. *Mars caecus,* decían los romanos. Indra libre, piensan más religiosamente los hindúes. Cuando se enfrentan dos partidos, arya el uno y el otro, lo invocan igualmente y depositan por igual su esperanza en él —que, libremente, escoge (*ṚV,* V, 34, 8):

Cuando el generoso Indra hubiese de favorecer a dos pueblos, ricos en bienes, [que van a batirse] con toda su banda guerrera por ganar vacas brillantes,[15] de uno de los dos hace su amigo, él, el terrible, y, rugiendo, vuelca sobre él la riqueza en rebaños, con los bravos.

Indra y generalmente los guerreros, notablemente la tropa de Indra, la gran compañía de los Marut, son libres, más precisamente, "auto-nomos". *ṚV,* III,

[15] Karl F. Geldner; a despecho de Sāyana, es éste el sentido probable de *sám yád... avet.*

45, 5, lo proclama triplicando la expresión, subrayándola con un comparativo.

Eres, Indra, independiente (*svayúḥ*), rey por ti mismo (*svarāj*)..., más glorioso por ti mismo [que ningún otro] (*sváyaśastaraḥ*).[16] Crecido en fuerza, oh muy alabado, sé para nosotros el más atento.

Indra y los Marut, en el ṚgVeda, atraen sobre ellos la mayoría de los epítetos formados con el prefijo *sva-*, "auto-",[17] sobre un nombre abstracto: de 4 ejemplos de *sváksatra*, "que tiene poder por sí mismo", 2 son para Indra, 1 para los Marut; de 12 de *svátavas*, "fuerte por sí mismo", 2 tocan a Indra, 6 a los Marut; de 7 de *svábhānu*, "luminoso por sí mismo", 5 son para los Marut; de 3 de *svápati*, "su amo propio", 2 corresponden a Indra, etc. Y los contextos son significativos. Por ejemplo, entre muchos, v, 35, 4:

Autónomo (*svákṣatram*), audaz es tu ánimo, mortífera de un solo golpe, oh Indra, tu fuerza de macho.

Y IV, 20, 6:

Fuerte por sí mismo (*svátavān*) como una montaña, nacido desde siempre para la victoria, el heroico, el vigoroso Indra [perfora al demonio Vala]...

Uno de los términos más interesantes en este conjunto[18] es el sustantivo *svadhā́*, "calidad, naturaleza,

[16] Geldner: "Indra, du bist dein eigener selbstständiger Herr, ...gar selbstherrlich."

[17] En la mayoría de los casos no hay razón para buscar en *sva-* no el reflexivo sino una variante de *su-*, "bueno, bien".

[18] Naturalmente, Indra es por excelencia el *svaraj*, "rey por sí mismo": la palabra le es aplicada 10 veces en el ṚgVeda, de las 16 que se usa en singular (por añadidura, 1 vez sin duda a un protegido de Indra, 1 vez sin duda al rey cuando la consagración; 1 vez a Parjanya, asociado por naturaleza a Indra en la obra de la lluvia; 1 vez sin duda al nuevo muerto que va a ocupar su sitio en el más allá; 1 vez a Varuna, nombrado sólo "Āditya"; el ejemplo quince no está claro. En el plural, la palabra califica 1 vez a los

voluntad propia".[19] El término aparece con su sentido preciso unas sesenta veces en el ṚgVeda, aplicado raramente a los hombres, algunas ocasiones a nociones como los enigmas, el ritual funerario, pero sobre todo a dioses como la Aurora, el Sol, Apāṃ Napāt, Agni, etc. Considerado en relación con los dioses de las dos primeras funciones, rinde una estadística elocuente: nunca concierne, colectiva ni individualmente, a los dioses soberanos; en cambio, 21 veces, o sea un tercio del número total de empleos, concierne a Indra o a los Marut. Algunos ejemplos darán la tónica. VIII, 88, 5:

Por tus fuerzas, pasas los extremos del Cielo, Indra, el espacio terrestre no te retiene, te ha incrementado tu *svadhâ*...

VIII, 32, 6, también a Indra:

Si mi licor te regocija, si te causa placer mi alabanza, acude de lejos, según tu *svadhâ*.

VII, 56, 13:

En nuestros hombros, oh Marut, hay fijados rizos,

Marut, 1 vez a caballos míticos, 1 vez a los Āditya designados por el nombre *râjānaḥ*, "los reyes"). El sustantivo abstracto correspondiente, *svarâjya*, es aplicado en estribillo a Indra en dos himnos (16 veces en I, 80, 1-16; 3 veces en I, 84, 10-12) y una vez más a Indra (aparte de 1 vez a Savitr, el dios "impulsor"; 1 vez a Mitra-Varuna; un último texto está sin duda corrompido). Finalmente y sobre todo, una sola vez *svarâj* aparece al lado de *samrâj*, "rey universal", en una distinción que vale por definición teológica: ahora bien, el *sv.* es Indra, el *sa.* es Varuna. V. al respecto una discusión de método con Bernfried Schlerath: Schl., *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda*, 1960, pp. 132-133; Dum., *Journal asiatique*, CCXLIX, 1961, p. 430.

[19] Acerca de esta palabra, v. Émile Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, I, 1935, p. 199; Louis Renou, *Études védiques et pāninéennes*, XVI, 1967, p. 11 ("el único sentido comprobado de *s.* en el ṚgVeda es 'autonomía'"); la definición de Philippe Colinet, "Étude sur le sens du mot *svadhâ* dans le Rig Véda", *Mélanges Silvain Lévi*, 1911, p. 172 ("manera habitual, propio, hábito, costumbre"), es insuficiente.

en vuestros pechos placas de oro... Centellean como el relámpago por las lluvias, con armas según su *svadhâ*.

Naturaleza y comportamiento individual, y también sin duda, como en el último ejemplo citado, comportamiento "de clase". Los efectos de la *svadhâ* colectiva de los Marut, de la de Indra incluso, no son enteramente imprevisibles: actúan como guerreros.[20] Y no puede olvidarse aquí, más allá de las palabras emparentadas con *svadhâ* que el griego, el germánico, conocen con el sentido de "hábito", de "costumbres", el derivado latino *sodālis*, que designa el miembro de un grupito autónomo contenido en la sociedad y que a veces se opone a ella: cofradía, corporación, cábala política, asociación secreta o ilícita, banda de disipados.

Esta advertencia del vocabulario latino nos conduce al umbral de un inmenso problema. La autonomía de que se enorgullecen los guerreros, que los poetas reconocen enfáticamente a los dioses combatientes cuando los invocan, está preñada de tentaciones para quien la posee, es inquietante asimismo para el orden social o para el orden cósmico. *Svadhâ*, ni más ni menos que *sodalitas*, no se ajusta por completo al conjunto social. Cuando menos una vez, hablando de hombres, el ṚgVeda iluminó esta vertiente peligrosa, mala, del concepto: VII, 104 contiene un grupo de estrofas que arrojan la maldición sobre el mentiroso. En la estrofa 9 (cf. *AV*, VIII, 4, 9), leemos:

Quienes por sus vías (*évaiḥ*) falsean la declaración recta, o quienes vuelven al mal el bien por sus *svadhâ*, ¡entréguelos Soma a la serpiente o póngalos en el seno de la aniquilación!

Jamás consideran así los himnos la *svadhā* de los

[20] En ciertas formas del dualismo iranio, el concepto *xᵛat-dōsakiḥ*, "querer propio", es característico de la parte de la segunda función que participa de la mala creación: Robert Ch. Zaehner, *Zurvan*, 1955, pp. 374-381 (extractos Z 11 y Z 12 del *Dēnkart*); cf. más adelante, p. 128.

dioses guerreros, ni de ningún dios: plegarias, elogios, no admiten sombras en sus cuadros. Mas las sombras existen. Están en la mitología, rica entre todas, del nivel guerrero, a la que los himnos sólo hacen líricas alusiones, pero cuyas exposiciones discursivas de los Brāhmaṇa, de las epopeyas y de los Purāṇa, nos informan completamente. Por lo demás, la antigüedad de estos mitos es garantizada por el paralelismo que se advierte entre varios de ellos y las tradiciones de otros pueblos indoeuropeos.

A través de uno de estos cuadros heredados de su lejana prehistoria común, vamos a seguir al dios guerrero de la India, al modelo de los campeones escandinavos y al más patético de los héroes de la fábula griega hasta el término lógico de su solitaria libertad: en sus faltas, en sus desdichas.

II. INDRA PECADOR

En los Brāhmaṇa, en las epopeyas, Indra es un pecador, pero no es señalado como tal en el ṚgVeda. Los esfuerzos de Hanns Oertel en 1898 [21] por descubrir, en algunos pasajes de los himnos, los rastros de una censura, una alusión a lo que más tarde será denunciado como criminal o escandaloso, no han rendido nada verosímil.

Cuando *ṚV*, VI, 47, 16-17, muestra a Indra inclinado a ayudar ora al uno y ora al otro, separándose de sus anteriores amigos para pasarse a otros, basta referirse al contexto, lo hemos visto,[22] para comprender que el poeta no percibe aquí sino una manifestación, que registra sin censurarla ni deplorarla, de la *independencia,* de la *autonomía* necesaria y sana del dios guerrero. Es artificial comparar semejante texto, como lo hace Oertel, con la violación de

[21] "Indrasya kilbiṣāni", *Journal of the American Oriental Society,* XIX, pp. 118-125.

[22] V. antes, p. 80.

palabra que hallamos, al nivel de los Brāhmaṇa, en la historia de la muerte de Namuci.

Cuando VI, 46, 3, llama a Indra *sahásramuska*, "de los mil testículos", este epíteto alude de cierto a la supervirilidad que todos los pueblos gustan de atribuir a los hombres y a los dioses guerreros: las canciones de soldados, de siglo en siglo, asocian constantemente los diversos oficios del macho, y el avéstico Vərəθraγna, dios de la victoria, homólogo en parte de Indra Vṛtrahan, es invocado también para obtener *ərəzōiš xå, fontes testiculorum*. Mas nada autoriza a buscar aquí, con Sāyana, una referencia precisa a los pecados sexuales, a los adulterios de Indra que encantarán a la literatura épica.

En cuanto a V, 34, 4, la estrofa sin duda no dice lo que Oertel y otros muchos autores le hacen decir. La simetría impone traducir en el último verso *kílbisāt* como un ablativo objetivo, referente no a una falta de Indra que no hallaría eco ninguno en el resto del himno, sino a la falta de un hombre con quien, pese a ella, Indra entra en relaciones. El sentido sale ganando en fuerza y en belleza:

> De aquel de quien, fuerte, ha matado al padre o a la madre o al hermano, de éste no se aparta; haciendo un arreglo incluso busca sus ofrendas. De la falta no se aparta, él, el donador de bienes.[23]

"De la falta", es decir, "del hombre en falta". La intención de este verso —como la de toda la estrofa— es recordar que Indra, a diferencia de Varuṇa, por ejemplo, no lleva cuentas rigurosas, no conoce los atolladeros del derecho, no se detiene en sus relaciones con los hombres donde se paran por fuerza los dioses soberanos: este dios fuerte, y que mata llegado el caso (es su misión), se reconcilia con los hijos o hermanos de los enemigos que tuvo que matar, y tampoco excomulga al pecador.

[23] De otro modo Karl F. Geldner: "Der Mächtige geht dem nicht aus dem Wege, dessen Vater, dessen Mutter, dessen Bruder er erschlagen hat. Er fordert sogar nach Geschenke von ihm, wenn er einen Vergleich macht. Er scheut vor keinem Unrecht zurück, der Verschenker des Gutes."

Queda, en el himno de la "infancia" dolorosa de Indra (IV, 18), el famoso verso en que se afirma que mató a su padre (estr. 12, v. 4). Esto sería gravísimo, en efecto, si se supiera de qué se trata. Pero este enorme crimen ha hecho bien poco ruido, lo cual parece extraño cuando se piensa con qué celo los Brāhmana y las epopeyas recogen los chismes, peores o menores, acerca de Indra. Además, en la estrofa en la que se lo menciona, el crimen se presenta en tales condiciones que resulta incoherencia y sinsentido. Se siente gran tentación de corregir la persona del verbo: cambiando una letra se caería en un tema de cuento y novela claro y conocido, el del futuro héroe —así el Batraz de los osetas— perseguido de todas las maneras a su nacimiento, y en particular huérfano. El poeta, lleno de consideración, pregunta al pobre pequeño:

¿Quién hizo de tu madre una viuda?
¿Quién quería matarte, a ti, acostado o andando?
¿Qué dios se compadecía de ti...[24]

y, con el texto que leemos, el cuarto verso dice, contra todo lo esperado:

...cuando hacías perecer a tu padre, cogiéndolo por los pies?

La extrañeza de la última pregunta salta a la vista: ¿a título de qué podía el niño esperar la piedad de los dioses cometiendo el peor de los homicidios? Se ha supuesto una persecución por el padre, una historia del mismo tipo que la de los Uránidas. Es gratuito, y la pregunta planteada primero, en el primer verso, sugiere más bien que el perseguidor "que

[24] Geldner: "Welcher Gott fand Gnade vor dir..." Esta interpretación de *te* parece contradecir la actitud de los dioses hacia Indra, tal como se desprende del segundo verso de la estrofa precedente, bien vertido por Geldner (palabras de la madre de Indra niño): "Mein Sohn, jene Götter lassen dich in Stich." Por lo demás, en todas las demás partes del RgVeda los dioses son donadores, no beneficiarios de *mārdīká*, "piedad, gracia, favor" (raíz *mṛd-*, "perdonar, dejar con vida, ser favorable").

hizo enviudar a la madre" es ajeno a la familia y que el padre fue víctima del mismo o los mismos enemigos que la madre y el niño. Lo raro desaparece si, en el cuarto verso, "le" matasen al padre igual que, en el verso 2, "le" querían matar a él mismo. Basta con leer, en este verso 4, *áksinan* (3 pl.), "ellos (los enemigos) hacían perecer", o *áksināt* (3 sg.), "él (el perseguidor designado por '¿quién?' en los versos 1 y 2) hacía perecer", en lugar de *áksināh*, "tú hacías perecer". Por muchos escrúpulos que se tengan antes de tocar la tradición textual védica, a veces no hay más remedio que resignarse.[25]

Así, en el ṚgVeda, Indra no tiene ficha judicial. Pero no se vaya a concluir entonces que era inocente y que el ruido de sus faltas es una invención de los hombres que llegaron luego. Si Oertel no llegó a nada en su indagación, cuando menos desde la primera página había reducido prudentemente la importancia del asunto: "Que los himnos védicos —decía— nos proporcionen al respecto pocos datos, es cosa debida al carácter mismo de los poemas, a su género literario; son invocaciones y alabanzas, peticiones de auxilio y exaltación de una grandeza que el elogio, según expresión de VIII, 3, 13, no alcanza, no agota. En tales alocuciones, la alusión a una conducta censurable, la insinuación de una culpabilidad estarían evidentemente fuera de lugar, y por consiguiente no menos inoportuno sería, en nuestras deducciones, un *argumentum ex silentio* fundado en su ausencia."

Esto es muy cierto: los poetas védicos no podían dar un mal papel al dios que consideraban —la estadística lo muestra de sobra— como el más útil. Valientemente, como buenos servidores, hubieran

[25] Es cierto que de estas consideraciones podría deducirse, por el contrario, que debe conservarse *áksinah*, ya que es la *lectio difficilior*. Si se toma este partido, sigue en pie el hecho de que ningún otro pasaje del himnario menciona el parricidio de Indra y que este enorme crimen no figura en ninguna de las listas de pecados consignados en la literatura védica en prosa.

más bien asumido con él las más discutibles responsabilidades. Nuestro estudio precedente ha mostrado el valor de un ejemplo de esta actitud: en toda la literatura ulterior, la muerte del Tricéfalo implicará mancha, por ser este monstruo a la vez brahmán, capellán de los dioses, lo cual es probablemente una afabulación posvédica, y su primo hermano, lo cual debe de ser arcaico. Se ha visto cómo, una sola vez y mediante un ligero toque, una sola palabra, el ṚgVeda menciona entre el matador y el muerto relaciones sociales que hacen jurídicamente discutible la muerte. Indra, dice II, 11, 19, puso en manos de Trita al hijo de Tvaṣṭṛ, al hijo del "hombre unido [a él] por vínculos de amistad", *sakhyásya*. En vano se buscaría en el contexto ni sombra de censura: es a nosotros, los hombres, *asmábhyam*, en la persona de Trita, a quienes Indra hizo tal entrega, y si el poeta la trae a cuento es para pedirle al dios que persevere en esta buena conducta, pues la sintaxis invertida de la frase equivale a decir: "Ojalá pudiéramos triunfar, vencer a todos los enemigos, a los bárbaros, con tu ayuda, con el arya (es decir, sin duda, contigo, dios de los arya), nosotros, a quien otrora entregaste..., etc." Cuando se corteja al dios que golpea, no se va a discutir su modo de hacerlo.

Explicado así el silencio del ṚgVeda, y de paso eliminada la objeción que pudiera sacarse en cuanto a la antigüedad de la representación, no puede menos de apreciarse, con Oertel, la amplitud y la importancia que reviste, desde los Brāhmana y los tratados rituales, el teologuema de Indra pecador, y aun la sistematización de sus pecados: los autores disponen, en efecto, de listas de faltas que reaparecen en los textos de las diversas escuelas con ligeras variantes y que aluden a aventuras que apenas conocemos en parte. Oertel cita *AitareyaBrāhmana*, VII, 28:

Cuando los dioses se alejaron de Indra diciendo: "Ha

maquinado contra Viśvarūpa, hijo de Tvaṣṭṛ (es decir el Tricéfalo); ha matado a Vṛtra; ha dado los Yati a los lobos *sālāvṛka;* ha matado a los Arurmagha; ha cortado la palabra a Bṛhaspati (capellán de los dioses)", entonces Indra quedó excluido del consumo del soma.

En *KausitakīUpaniṣad,* III, 1, es Indra mismo quien enumera sus malas acciones:

He matado al hijo tricéfalo de Tvaṣṭṛ; he entregado los Arunmukha, los Yati a los lobos *sālāvṛka:* violando muchos convenios (*bahvīḥ saṃdhā atikramya*) he golpeado en el cielo a los Prahlādīya, en la atmósfera a los Pauloma, en tierra a los Kālakāñja.

Oertel agrega un pasaje más largo (II, 134) del inapreciable JaiminīyaBrāhmana del que publicaba por entonces muchos extractos y que estudiaba en particular:

Las creaturas condenaron a Indra diciendo: "Ha matado al hijo tricéfalo de Tvaṣṭṛ, ha entregado los Yati a los lobos *sālāvṛka;* ha matado a los Arurmukha; ha cortado la palabra a Bṛhaspati; violando el acuerdo convenido (*saṃdhāṃ saṃhitām atītya*), cortó la cabeza al asura Namuci."

Luego de estos pecados contra los dioses (*etebhyo devakilbiṣebhyaḥ*) se fue al bosque, no descendió ya (?) entre los dioses.

Dijo a los dioses: "¡Sacrificad para mí!" —"No —dijeron ellos—, has violado los convenios, has cometido estos pecados contra los dioses, ¡no sacrificaremos para ti!"

Pero Agni puede ser llamado el mejor amigo de Indra. Entonces, entre los dioses, [Indra] dijo a Agni: "¡Sacrifica para mí!" —"Sí —dijo Agni—, pero quiero a alguno de entre los dioses con quien pueda sacrificar para él [Indra]."

No halló a nadie entre los dioses con quien pudiera sacrificar para él. Dijo: "No hallo a ninguno de entre los dioses con quien pueda sacrificar para ti." —"Entonces sacrifica solo para mí." —"Sí."

Agni, él solo, lo logró. Consumó el *agniṣṭut.* Con este [ritual] sacrificó para él; todo su mal lo quemó...

Texto interesante a varios respectos, en especial

porque dice a su manera que sólo el fuego pudo limpiar, expiar esta vida, en la que los pecados se mezclan a los servicios: versión optimista de lo que enseñan también, con matices diversos, la pira de Heracles, el incendio en que Júpiter hace perecer al impío Tulo, y, en Irán, la patética discusión al final de la que Zoroastro obtiene difícilmente del Fuego, en el otro mundo, gracia para el Hércules iranio, Kərəsāspa [26]

Más aún que los Brāhmaṇa, la epopeya se complacerá en presentar los pecados del dios Indra, pero un tipo particular ocupará más lugar: el pecado sexual, el adulterio, y especialmente el adulterio cometido por seducción, sorpresa o engaño con la mujer de un brahmán, lamentable proeza de la que el prototipo es sin duda la aventura del dios con Ahalyā. De esto hablan poco los Brāhmaṇa, pero tampoco aquí sería legítimo el *argumentum ex silentio*, pues ya en 1887 Albrecht Weber observó que, en importantes fórmulas rituales, aquellas que sirven para anunciar a los dioses el sacrificio de soma de tal día (*subrahmanyā*) y que en particular designan a Indra mediante una serie de vocativos referentes a sus cualidades o a sus aventuras, se lee esto, entre otras cosas: *Ahalyāyai jāra, Kauśika brāhmana, Gautama bruvāna,* "esposo para Ahalyā, brahmán Kauśika, llamado Gautama". Así que es seguro que en la época, sin discusión antiquísima, en que se fijó este ritual era conocida la historia de Ahalyā, mujer del brahmán Kauśika Gautama, a la que Indra llegó —como Zeus a Alcmena— haciéndose pasar por su marido. Si los Brāhmaṇa no la incorporan a la lista canónica de los pecados del dios, es por razones de las cuales al menos una es descubrible. Literatura sacerdotal, a diferencia de la epopeya,

[26] Henrik S. Nyberg, "La légende de Kərəsāspa", *Oriental Studies in hon. of Cursetji Erachji Pavry,* 1933, pp. 336-343; en el primer texto publicado (*Denkart,* IX, análisis de *Sūtkar Nask,* 14), K. se arrepiente "de haber matado hombres sin número", pero su principal pecado, que le reprocha Ōhrmazd y por el cual el dios Fuego reclama la pena del infierno, es haber "pegado al fuego".

evitaban sin duda atraer la atención hacia una conducta que, declarada pecaminosa, pero cubierta no obstante por un augusto precedente divino, corría el riesgo de ser un lamentable ejemplo para los poderosos de este mundo. Al parecer, uno de los cuidados de la clase brahmánica, en sus principios como tal clase, fue proteger a sus mujeres contra las empresas de los príncipes y de la clase guerrera: léase *RV*, x, 109.

Aun cuando no se tuviera la garantía que dan las fórmulas *subrahmanyā*, no cabría la menor duda de la antigüedad de este tipo de exceso: por doquier el guerrero se toma libertades con los códigos mediante los cuales los *seniores* pretenden disciplinar el ardor de los jóvenes, por doquier se reconoce "derechos no escritos" sobre la mujer del prójimo, sobre la virtud de las mozas. Stig Wikander, en los dos primeros capítulos de su libro *Der arische Mannerbund* (1938), estableció que, desde tiempos indoiranios, esta nota sexual cargaba ya el concepto de *marya*, "hombre joven de segunda función", y que cuenta mucho en la condenación que le lanzó la reforma zoroástrica (avéstico *mairya*, pelvi *mēraḵ*).[27] En el resto del mundo indoeuropeo, al nivel de las leyendas, piénsese en las violaciones de la vestal Ilia por Marte, de Lucrecia por el soldadote Tarquino, en los escándalos que atestan las historias de los *berserkir* escandinavos como las de los *contubernales* del rey Frotho (Saxo Gramático, v, 1, 11),[28] en los incontables bastardos sembrados por Heracles.

[27] Después de numerosas discusiones, a menudo malintencionadas, esta interpretación de *márya*, al igual que la tesis general del libro, se impone: Manfred Mayrhofer, *Kurzgef. etymol. Wörterbuch des Altindischen*, II, 1957, s. v., pp. 596-597. Louis Renou que, en sus *Études védiques et paninéennes*, IV, 1958, p. 49, definía bien *marya*, "término medio erótico, medio guerrero" (ad *RV*, VIII, 54, 13), erró al querer suprimir el segundo elemento, *ibid.*, X, 1962, p. 64 (ad *RV*, I, 64, 2).

[28] V. más adelante, p. 189 y n. 82.

III. LOS TRES PECADOS Y LAS PÉRDIDAS DE INDRA

Dirijamos ahora nuestra atención a un texto relativamente tardío, donde la teoría de los pecados de Indra recibe una notable forma: el quinto canto del MārkaṇḍeyaPurāṇa.

Al principio de este Purāna, Jaimini, discípulo de Vyāsa, va a buscar a Mārkaṇḍeya para que le resuelva varias dudas que tiene a propósito del Mahābhārata. El sabio lo remite a ciertos pájaros tan eminentes por la inteligencia como por la santidad y es así como, en el canto cuarto, leemos los cuatro puntos que embarazan a Jaimini a propósito de la gran epopeya: ¿Cómo Janārdana, es decir Viṣṇu, fue llevado a adquirir forma humana? ¿Cómo Krsna, es decir Draupadī, fue esposa colectiva de los cinco hermanos Pāṇḍava, héroes principales del poema? ¿Cómo Baladeva, es decir el tercer Rāma, hermano de Krṣṇa, expió el asesinato de un brahmán? ¿Cómo los hijos de Draupadī murieron todos antes de casarse? Desde el final del canto cuarto se nos aclaran las encarnaciones de Viṣṇu, y el quinto aborda el problema —en efecto, delicado— del matrimonio poliándrico de Draupadī.[29]

Ya hemos hecho alusión [30] al descubrimiento publicado en 1947 por Stig Wikander en su memorable artículo "La leyenda de los Pāṇḍava y la subestructura mítica del Mahābhārata". Esos cinco hermanos, engendrados sucesivamente por los dioses funcionales en el seno de las dos mujeres de Pāṇḍu, forman a su vez un equipo funcional jerarquizado y sus comportamientos respectivos, en numerosos pasajes de la epopeya, definen excelentemente, cada una en sí misma y juntas en sus articulaciones, las tres funciones que residen en la base de la ideología védica, indoirania, indoeuropea. De manera que, de un modo enteramente independiente del sistema de los *varna* o clases estancas (brahmanes, *kṣatriya, vaisya*)

29 Este texto ha sido utilizado de otra suerte desde el punto de vista de Draupadī y ligado a *Mahābh.*, I, 189, 1-40 (= Calc., 197, 7275-7318), en *ME* I, pp. 103-124.

30 V. antes, pp. 17-18.

—que es una formación propiamente hindú, un endurecimiento de la estructura social sobre el principio de las tres funciones—, con rasgos casi más iranios, en todo caso más indoiranios que védicos (por ejemplo el papel de Vāyu en la función guerrera, punto menos que borrado en los Veda), largas secciones del Mahābhārata se presentan como una serie de variaciones sobre el tema de las tres funciones y como una proyección, en el plano humano, en aventuras heroicas, de la ideología que animaba al equipo divino de los indoiranios: los soberanos Mitra-Varuna, los guerreros Vāyu e Indra, los bienhechores gemelos Nāsatya.

El mayor de los hermanos, Yudhiṣṭhira, es hijo del dios Dharma, "la ley, el Orden", rejuvenecimiento del concepto de Mitra. Es el único del equipo que es rey, un rey profundamente justo y virtuoso.

Siguen dos guerreros, pero bien diferentes: Bhīma, hijo de Vāyu, "el Viento", es un Hércules brutal y no muy inteligente, gustosamente solitario, armado muchas veces de una simple maza, pero sobre todo de su fuerza colosal; Arjuna, hijo de Indra, es el guerrero-caballero, jefe de ejército, experto en el arco y todas las armas clásicas.

El grupo se completa con dos gemelos, Nakula y Sahadeva, hijos de los dos gemelos Nāsatya; éstos, bellos, amables, servidores devotos de sus hermanos, son también —lo muestran en un episodio característico— especialistas en el cuidado de las vacas y los caballos.

Apenas se está iniciando el inventario —para la interpretación del Mahābhārata, para la caracterización detallada de la ideología indoirania y aun, de rechazo o por analogía, para el estudio del Libro de los Reyes persa— de las consecuencias de este descubrimiento que, una vez hecho, resulta evidente y sin embargo nadie había sospechado antes de Wikander.[31] Por lo que toca al escándalo —desde el punto de vista arya— del personaje de Draupadī, esposa colectiva de los cinco hermanos, Wikander

[31] Es el tema de la primera parte de *ME* I, pp. 31-257.

consiguió, de inmediato y también por primera vez, proponer una explicación sencilla y satisfactoria. En la mitología indoirania, a juzgar por los hechos védicos y avésticos conservados, el equipo de los dioses funcionales lo completaba una diosa única que, por su lado, ideológicamente, no se encastillaba en una sola de las tres funciones sino que residía y operaba en todas, carácter sintético que pretende sin duda señalar el curioso nombre triple que el Avesta da a una diosa así, "la Húmeda (tercera función), la Fuerte (segunda), la Pura (primera)", Arədvī Sūrā Anāhitā.[32] La epopeya hindú expresa esta idea fundamental dramáticamente, en el plano humano, adjuntando al equipo trifuncional de los cinco Pāndava hombres una única mujer esposa de todos.

Es a esta teoría arcaica de las tres funciones, expresada en el grupo de los Pāndava, a la que vamos a ver al MārkaṇḍeyaPurāṇa asociar, ajustar la teoría de los pecados y las penas de Indra, presentando de paso aquélla bajo una forma sistemática y trifuncional. He aquí la versión literal de este texto poco poético, pero robustamente construido, que divido en sus secciones naturales, indicando asimismo los números de los veinticuatro dísticos:

I. LOS PECADOS

A/El primer pecado

1. Otrora, cuando hubo muerto al hijo de Tvaṣṭṛ (es decir, al Tricéfalo), oh brahmán, la majestad (*tejaḥ*) de Indra, abrumada por aquel brahmanicidio, sufrió una disminución considerable;

2. Entró en el dios Dharma, esta majestad de Śakra (= Indra), a causa de esta falta; y Śakra se halló privado de majestad (*nistejaḥ*), cuando su majestad se hubo ido a Dharma.

B/El segundo pecado

3. Entonces Tvaṣṭṛ, amo de las creaturas, al enterarse de que su hijo había sido matado, arrancó uno de sus moños de asceta y dijo:

32 V. anteriormente, p. 32.

4. "¡Que los tres mundos con sus divinidades vean hoy mi fuerza! ¡Que la vea, el brahmanicida de malos pensamientos, el castigador del demonio Pāka (=Indra),
5. por quien ha sido muerto mi hijo, devoto de su deber!" Habiendo hablado así, rojos de cólera los ojos, puso en el fuego su moño en ofrenda.
6. De allí surgió Vṛtra, el gran asura, con guirnaldas de llamas, con gran estatura y grandes dientes, parecido a una masa de colirio molido.
7. Enemigo de Indra, de especie no medible, fortificado por la energía (o majestad: otra vez *tejaḥ*) de Tvaṣṭṛ, cada día creció lo que alcanza un arco, él, el ser de la gran fuerza.
8. Viendo que aquel gran demonio Vṛtra estaba destinado a matarlo, Śakra, deseoso de paz, enfermo de miedo (*bhayāturaḥ*), le envió los siete Sabios,
9. que establecieron, entre él y Vṛtra, amistad (*sakhyam*) y convenciones (*samayān*) —ellos, los Sabios de ánima beata, dedicados al bien de todos los seres.
10. Cuando, violando la convención (*samayasthitim ullanghya*), Vṛtra hubo sido muerto por Śakra, entonces, de éste, abrumado por el crimen [cometido], la fuerza física (*balam*) se desprendió.
11. Esta fuerza física, escapada del cuerpo de Śakra, entró en Māruta (otro nombre del Viento, Vāyu) que penetra todo, invisible, divinidad suprema de la fuerza física (*balasya... adhidaivatam*).

C/El tercer pecado

12. Y cuando Śakra, habiendo adoptado la apariencia (*rūpam*) de Gautama, hubo violado a Ahalyā, entonces, él, el Indra de los dioses, fue despojado de su belleza (igual palabra que para "forma, apariencia": *rūpam*):
13. la gracia de todos sus miembros, que tanto encantaba las almas, abandonó al Indra de los dioses, manchado, y entró en los dos Nāsatya.

II. APURO DEL MUNDO

14. Habiéndose enterado de que el rey de los dioses estaba abandonado por su justicia y su majestad (*dharmeṇa tejasā tyaktam*), privado de su fuerza física (*balahīnam*), sin belleza (*arūpinam*), los [demonios] hijos de Diti hicieron un esfuerzo para vencerlo
15. Deseosos de vencer al Indra de los dioses, los Daitya, extremadamente fuertes, oh gran muni, nacieron en familias de reyes de vigor desmesurado.

16. Poco después la Tierra, oprimida por su carga, fue a la cima del monte Meru, donde está la residencia de los habitantes del cielo.

17. Aplastada por tantas cargas, les contó el origen de su congoja, causada por los Daitya, hijos de Danu:

18. "Esos asura de vasta fuerza, que fueran abatidos por vosotros, han acudido todos a nacer en el mundo de los hombres, en casas de reyes;

19. sus ejércitos son numerosos y, afligida por su peso, me hundo. Vosotros, los Treinta (= los dioses), haced que encuentre alivio."

III. NACIMIENTO DE LOS HÉROES

20. Entonces, con partes de su energía (*tejaḥ*), los dioses descendieron del cielo a la tierra, para servicio de las creaturas y para quitarle la carga a la Tierra.

A) 21. La majestad (aún *tejaḥ*) que le había venido del cuerpo de Indra, el macho (= Dharma) la liberó él mismo y, en Kuntī (la reina, mujer de Pāṇḍu), nació el rey Yudhiṣṭhira de gran majestad (*mahātejaḥ*).

B, B') 22. El Viento entonces liberó la fuerza física (*balam*) y Bhīma nació; y de la mitad de [lo que quedaba de] el vigor (*vīryam*) de Śakra, nació Pārthi Dhanañjaya (es decir, Arjuna).

C) 23. Vinieron al mundo los dos gemelos (*yamajau*) (Nakula y Sahadeva, engendrados por los Nāsatya) en [el seno de] Madrī (segunda mujer de Pāṇḍu), dotados de la belleza (*rūpam*) de Śakra, adornados de un gran esplendor;

D) 23 (*sigue*). Así el bienaventurado Śatakratu (es decir, Indra) descendió (y encarnó, *avatīrṇaḥ*) en cinco partes,

24. y su esposa muy afortunada Kṛṣṇā (o sea Draupadī), nació del Fuego: [por consiguiente] fue la esposa de sólo Śakra y de ningún otro.

Sea quien fuere el autor, en cualquier época que se constituyera, esta historia compleja es admirablemente trifuncional.

Los valores funcionales de los cinco Pāṇḍava, reconocidos por Wikander, aparecen cubiertos no sólo por los nombres de los dioses, sus padres, sino por sustantivos abstractos que caracterizan bien la esencia de cada función: *tejas*, término bastante vago e incluso tomado aquí con acepciones diversas, pero

que indica siempre, por oposición a la fuerza del cuerpo, un poder del alma, está correlacionado con el dios y el héroe de primera función, Dharma, Yudhisthira; dos variedades de fuerza física, *bala* y *vīrya*, la primera de cierto más atlética y más brutal, son atribuidas a los dos dioses y a los dos héroes de segunda función, Vāyu e Indra mismo, Bhīma y Arjuna; la belleza, *rūpa*, a través de los dos gemelos divinos Nāsatya, va a adornar a los dos gemelos humanos, Nakula y Sahadeva.

Pero estos diversos elementos, estos poderes cuya armoniosa encarnación produce el equipo de los Pāndava, los dioses padres no han hecho más que trasmitirlos a los héroes hijos: los recibieron ellos mismos de una especie de descomposición en tres tiempos de Indra, consecutiva a tres pecados, y el sustrato de las tres funciones no es menos rotundo en estos tres pecados y en las tres pérdidas que los siguen:

1) La pérdida del *tejas*, fuerza espiritual o majestad, es provocada por un sacrilegio y por un ataque a la estructura social en lo que tiene de más alto: un *brahmanicidio*.

2) La pérdida del *bala*, fuerza física, es provocada por un pecado que, si no pasa de ser una falta contra el pacto concluido, es considerado primero como *cobardía*, por ser el miedo ante una fuerza superior el que provocó la conclusión del pacto y el recurso a la astucia.

3) La pérdida del *rūpa*, belleza de la forma, es provocada por un *adulterio* cometido con ayuda de la vergonzosa superchería de un cambio de forma.

Brahmanicidio, miedo que acarrea un procedimiento contrario al honor, adulterio: los tres pecados, como sus sanciones, caen respectivamente en los dominios del orden religioso, del ideal guerrero, de la fecundidad regulada.

Dado el género literario en que aparece, se siente uno inclinado a ver en esta sistematización de las faltas de Indra el arreglo tardío, hecho por un au-

tor inteligente, de viejas tradiciones, menos organizadas, acerca de los pecados de Indra. Puede ser. Pero entonces hay que reconocer que tal arreglo, imaginado en una época en que la India arya no meditaba ya sobre las *funciones* como tales ni conocía más moral que la de sus tres *clases sociales*, presenta no obstante, en el tercer nivel, una concepción que participa de la tercera función indoirania, indoeuropea, mas no ya de la tercera clase social hindú: la belleza nunca la ha sentido ningún doctor hindú como característica de la clase de los ganaderos-agricultores, de los vaisya, ni más ni menos, por lo demás, que la voluptuosidad con los pecados que puede traer consigo. Por el contrario, en los tiempos indoeuropeos y aún en los védicos (los Asvin como "maestros de belleza"), la tercera función comprendía, al lado de la riqueza y la fecundidad, otras especificaciones, entre otras la belleza y la voluptuosidad, con sus condiciones y sus consecuencias,[33] que los escandinavos Freyr y Freyja, por ejemplo, no perdieron; la Afrodita funcional que en una leyenda célebre compite con Hera, donadora de soberanía, y con Atena, donadora de victoria, no ofrece, igualmente, a Paris sino "la más bella de las mujeres";[34] en la leyenda misma de los Pāṇḍava —y es uno de los rasgos que, como el carácter y la importancia que se le conceden al dios Vâyu, arraiga directamente esta leyenda en lo indoiranio o lo indoeuropeo— la belleza es también, tanto como la competencia en materia de ganadería y la aptitud para el "servicio", la característica de los gemelos. Debemos por lo tanto pensar, cuan-

[33] En una escena seguramente arcaica del ritual del *asvamedha*, el sacrificio védico del caballo, el nexo de causa a efecto entre *belleza* y *fecundidad* es puesto de realce. *Sat. Brāhm.*, XIII, 1, 9, 6; cf. *ME* I, p. 59 (y p. 491 y n. 2, 560: riqueza y voluptuosidad).

[34] "Les trois fonctions dans quelques tradition grecques", *Éventail de l'histoire vivante* (= *Melanges Lucien Febvre*, II, 1953, pp. 25-32); v. en último lugar *ME* I, pp. 580-586, y los hechos paralelos, pp. 586-601, y, acerca de una cuestión de método, "L'idéologie tripartie, MM. W. Pötscher et M. Van den Bruwaene", *Latomus*, XX, 1961, pp. 524-529.

do menos, que el autor tardío del arreglo superó la ideología de sus contemporáneos y reconstituyó la rica "tercera función" de los antiguos tiempos.

Su tratamiento del segundo pecado —la violación del pacto concluido con Vṛtra (que sustituye aquí, como tantas veces en la epopeya, a Namuci)— no es menos arcaico. Saca a relucir un elemento que las formas antiguas del episodio no podían no contener, puesto que es su fundamento, pero que apenas indicaban: si Indra concluyó con aquel demonio el pacto inicial y la amistad dudosa en lugar de tratarlo desde el comienzo como el dios guerrero debe tratar a todo demonio, es porque no se sintió a la medida, porque tuvo miedo. Todo lo que sigue no es sino consecuencia de esta falta a la vocación esencial del guerrero, a la fuerza y la bravura puras. El autor de nuestro texto torna explícito este elemento: desde el principio de la escena dice (dísticos 8-9): "Viendo que aquel gran demonio estaba destinado a matarlo, Indra, deseoso de paz, enfermo de miedo, le envió los siete Sabios, que establecieron, entre él y Vṛtra, amistad y convenciones..." Y el castigo daña a Indra en esta fuerza física, *bala*, en la cual, por una vez, no osó confiarse.

Estos tratamientos arcaicos, inclusive fósiles, del tercero y el segundo niveles se comprenden mejor suponiendo que el tema de los tres pecados cometidos sucesivamente por el guerrero en las tres funciones existía antes de que sacara partido de él el autor del Purāna, aplicándolo a Indra.[35]

En cuanto a la idea que rige aquí todo el desenvolvimiento, a saber, que el guerrero, por sus debilidades actuales, pierde sus potencias virtuales, y que, de dichas potencias perdidas, nacen seres, es vieja: en la historia de Namuci precisamente, en tanto que mito justificador de la *sautrāmanī*, el ŚatapathaBrāhmana coloca una descomposición análoga, si no es que las potencias perdidas por Indra resultan fecundas en los reinos animal, vegetal y

[35] Cf. el pasaje del primer canto del Mahābhārata citado antes, p. 93, n. 29.

mineral, y no producen ni dioses ni hombres.[36]

El Avesta conoce un tema cercano, sólo que no lo aplica a un dios o a un héroe homólogo de Indra, Vərəθraγna o Kərəsâspa por ejemplo, sino al personaje complejo, total, trifuncional, que es Yima, el más ilustre de sus "primeros reyes". Después de haber presentado a Yima en su majestad y poderío, el Yašt XIX —el "Yašt de la Tierra", en realidad consagrado casi todo al elogio del signo místico del poder soberano que es el *x*ᵛ*arənah*, signo susceptible de formas diversas, que aparece sobre el príncipe designado por Dios, lo acompaña en sus acciones y lo abandona cuando cae en demérito— acto seguido nos advierte, desde el final del versículo 33, que aquella dicha no duró sino hasta que Yima empezó a entregarse "a la palabra engañadora y falsa". Yima, en efecto, peca gravemente. Incluso pudiera esperarse verlo cometer tres pecados, puesto que el *x*ᵛ*arənah* lo abandona en tres partes o, si se traduce literalmente, puesto que lo abandonan sucesivamente tres *x*ᵛ*arənah*. No es éste el caso, nunca comete más que uno: en el Avesta es la mentira, pecado cumbre del mazdeísmo; en los textos ulteriores es el orgullo y la revuelta contra Dios, o aun la usurpación de los títulos divinos, pecados todos contra las reglas y conveniencias de la *primera* función.[37] Pero las consecuencias del pecado, por su parte, forman una estructura triple y ésta, en las dos variantes conocidas, es tan claramente trifuncional como la de las encarnaciones de las potencias perdidas por Indra.

De acuerdo con *Yašt* XIX, 34-38, los tres *x*ᵛ*arənah* de Yima se alojan el uno en Miθra, "señor-de-país de todos los países, que Ahura Mazdâ ha hecho, de todos los *yazata* del mundo de los espíritus, el más

[36] V. *Tarpeia*, p. 123.

[37] En la tercera parte de *Mythe et épopée* II, examinare el expediente *del* "pecado del soberano", diferente de *los* "pecados del guerrero", más allá del paralelismo señalado aquí.

propio para el *xᵛarənah*", el segundo en Θraētaona, "hijo del clan de los Āθwya", que mató al "Tricéfalo", el último en "Kərəsāspa de alma heroica", "el más fuerte de los hombres fuertes", el Hércules iranio, cuyos trabajos son aquí, como tantas veces, enumerados con complacencia. Es claro, como reconoció Darmesteter, que Miθra y Kərəsåspa representan respectivamente la primera y la segunda función; la atribución de la tercera —prosperidad agrícola— a Θraētaona planteaba una dificultad que Darmesteter comenzó a eliminar, y que en nuestro anterior estudio suprimimos del todo,[38] pero que, en cualquier caso, no podía prevalecer contra la afirmación explícita de la segunda variante, la de *Dēnkart*, VII, 1, 25-32-36, que dice que el tercio del *xᵛarr* (forma pelvi del avéstico *xᵛarənah*) de Yam tocante a la agricultura pasó a Frētōn (Θraētaona) —quien incontinenti eliminó por tratamiento médico la peste y la enfermedad—, el tercio tocante al estado guerrero a Karšāsp (Kərəsāspa), y el tercio restante —el de la "función soberana", a despecho de que esta vez no se escriba— a Ōšnar (Aošnara), que es presentado con estos términos (§§ 36-37, trad. de Marijan Molé):[39]

> En la misma época, ella (= la "trasmisión de la palabra") volvió, gracias a la Gloria de Yam, a Ôšnar que fue muy sabio, cuando se hallaba en el seno de su madre. Hablando desde el seno de su madre, le enseñó varias maravillas. Al nacer golpeó al Mal Espíritu y refutó las proposiciones (*frāsnān*) del *mar* Fračya, adorador de los *dēv*.
>
> Llegó a ministro de Kai Us y administró, bajo su reinado, los siete continentes. Descubrió [y] enseñó el arte de ordenar la palabra y varias otras ciencias útiles a los hombres; y los no-Arya fueron vencidos en la discusión. Prodigó los consejos más prudentes a los países arya.

Se ve que las tres funciones se presentan clara-

[38] V. antes, pp. 32-33.

[39] *La legende de Zoroastre dans les textes pehlevis*, 1967, p. 11.

mente, regularmente, en el orden ascendente, la función agrícola y la función guerrera debidamente etiquetadas, la primera función abundantemente descrita y uniendo a la inteligencia y a la ciencia la alta administración, y también ciertos aspectos más precisos de esta clase de los "escribas" que a menudo ha tratado de hacerse un lugar ventajoso en la jerarquía de los estados sociales. La prueba de inteligencia en la que el demonio argumentador es vencido por Ōšnar se asemeja a prácticas védicas atestiguadas, entre sacerdotes, por las importantes justas de enigmas hacia las cuales Louis Renou ha llamado la atención, y, en el Mahābhārata, la prueba de preguntas a la que, invisible, Dharma somete a los Pāndava y de la que, por supuesto, sólo su propio hijo, "el Pāṇḍava de primera función", Yudhisthira, sale airoso.[40]

El plan y el objeto de esta leyenda confluyen con el plan y el objeto del quinto canto del Mārkaṇḍeya-Purâna. Aquí como allí, un personaje eminente, rey o dios, comete pecados, aquí uno, tres allí, que lo privan en tres tiempos de los tres factores de su eminencia, y estos elementos son definidos por las funciones fundamentales: Yima pierde tres *xᵛarənah*, o las tres partes de su *xᵛarənah*, atinentes a lo sagrado y la inteligencia, a la fuerza guerrera, a la agricultura y la salud; Indra pierde la majestad o la fuerza espiritual, luego la fuerza física, luego la belleza, y esto a consecuencia de tres pecados contra lo sagrado, contra la bravura, contra el vínculo conyugal. Pero estos factores de eminencia no desaparecen: los tres *xᵛarənah* o los tres tercios de *xᵛarənah* perdidos por Yima animan sucesivamente a tres héroes funcionales; las tres ventajas perdidas por Indra pasan a los dioses funcionales que les corresponden, y éstos a su vez engendran el equipo de los héroes funcionales en que, a fin de cuentas, revive Indra, fragmentado.

[40] *ME* I, p. 62.

IV. LOS TRES PECADOS DE STARCATHERUS

La epopeya escandinava es rica en héroes. Los más ilustres tienen aire de familia: hermosos, brillantes, jóvenes, sociables, amados, de nacimiento principesco y ávidos de poder, apegados a su patria chica o grande, los Sigurðr, los Helgi, los Haraldr no son, es cierto, intercambiables, pero quien conoce a uno los conoce a todos. Nada de sorprendente tiene esto y la filiación que les da el análisis moderno basta para explicarlo: pertenecen al tipo común del "héroe odínico". Frente a ellos, en contraste, sólo Starkaðr, el Starcatherus de los libros VI-VIII de los *Gesta Danorum*. Monstruoso de nacimiento, descendiente de los gigantes, desfigurado por horribles heridas, muy pronto envejecido, viejo prolongado, áspero, brutal, errante, solitario, sin amor ni indulgencia para las debilidades del amor, duro a la pena, austero y frugal, sin otra ambición que batirse al servicio de amos, por lo demás renovados a menudo, hacia los cuales exhibe —salvo accidente— una devoción de soldado viejo fundada en una convicción sólidamente conservadora: tal es el personaje extraño, más interesante que atractivo, hacia el cual, sin embargo, Saxo Gramático no oculta su predilección.

Si se consideran en díptico estos tipos de héroes, es inevitable pensar en el Aquiles y el Heracles de los helenos, en el Arjuna y en el Bhīma del Mahābhārata. Sin duda vemos aflorar aquí en la epopeya la dualidad del tipo guerrero, traída antes varias veces a cuento (pp. 79, 94), que la habilidad de los iranistas de Upsala ha sabido discernir entre los más orientales de los indoeuropeos, aunque el ṚgVeda la hubiese ya alterado, unificado en provecho de Indra, y que debió de cubrirse, en el umbral de la historia, con los patrocinios de Vāyu y de Indra. El gigante Bhīma, el caballeresco capitán Arjuna, el uno hijo de Vāyu, el otro de Indra, prolongan la antigua distinción, más arcaicos que sus padres en los himnos.

Starkaðr ha sido objeto de numerosos estudios. Los máximos nombres de la filología germánica y de la historia literaria escandinava, los representantes de todas las escuelas figuran en su libro de oro: Johann Ludwig Uhland (1836), Karl Müllenhoff (1883), Sophus Bugge (1889), Gustav Neckel (1908), Andreas Heusler (1911), y el seductor Axel Olrik, que consagró a "Starkad den Gamle" más de la mitad del segundo volumen de su entusiasta *Danmarks Heltedigtning* (1910), y Paul Herrmann, el erudito comentador de Saxo (1922), y, en la reedición del *Grundriss der germanischen Philologie*, el historiador de la epopeya nórdica, Hermann Schneider (1933).[41]

Aquí sin embargo, como en el caso de Hadingus, parecería que, si tantos esfuerzos críticos han esclarecido numerosos detalles, en cierto modo han velado algo lo esencial. Todos sin excepción parten de postulados implícitos muy dudosos, tales como éstos: este gran conjunto se habría constituido de piezas y pedazos; habría habido primitivamente varios Starkaðr distintos, un héroe y un gigante; se debería, se podría, de acuerdo con el contenido y el tono de los episodios, siguiendo por ejemplo el papel mayor o menor concedido a la religión, la austeridad, el ideal guerrero, o por el contrario la riqueza, la vida artesana o el desenfreno, situarlos

[41] Mientras se imprimía la primera versión francesa de este libro (octubre de 1955), Jan de Vries publicó en la *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, XXXVI (N.F. V), pp. 281-297, un importante estudio titulado "Die Starkadsage". Agregué entonces a mi libro un apéndice, pp. 107-111, una "Discussion sur Starkaðr" que subrayaba nuestras numerosas concordancias y también nuestras divergencias en algunos puntos de consideración. Reseñando los *Aspects* en los *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, LXXVIII, 1957, pp. 468-471, J. de Vries hizo en persona el mejor resumen y se unió a mi interpretación de la cuestión más importante (el segundo pecado de Starcatherus). Por eso suprimí dicho apéndice de la edición alemana de mi libro (1954). En *Mythe et épopée* II (v. más adelante, p. 119, n. 50) tendré el gusto de coincidir a mi vez, parcialmente, con el desaparecido Jan de Vries acerca de otro aspecto del héore (relaciones con Óðinn).

cronológicamente, atribuir su redacción a tal o cual siglo, a formas de civilización diversas.

Cierto, es *a priori* probable que, como la de Heracles, la epopeya de Starkaðr se enriqueciera en el curso de las edades con episodios numerosos, leyendas locales también, más o menos análogas a lo que contuviera ya; pero es menos probable que estas adiciones trastornaran el plan del conjunto, demasiado sencillo y significativo como para ser considerado fácilmente secundario.

Cierto, hay mucho trecho entre el largo relato de Saxo, único que sigue a Starcatherus desde su nacimiento hasta su muerte, y los de algunas sagas, cada uno de los cuales no contiene sino una o dos grandes escenas de su vida, sin alusión a las demás; pero no es ésta razón suficiente para considerar la reunión de todas estas grandes escenas en Saxo como resultado de una compilación artificial: los testimonios fragmentarios pueden no ser tampoco —y hay indicios que hacen pensar que en efecto no lo son— más que extractos, deformados por su separación, de relatos más completos.

Cierto, también, en el propio Saxo hay discordancia de tono y espíritu entre diversos episodios de la carrera del héroe; pero ¿es seguro que la única explicación adecuada sea aquí de cronología literaria? ¿No será concebible que el plan impusiera, desde el principio y constitucionalmente, determinada variedad, que sólo es cosa de comprender?

Como suele ocurrir cuando para decidir no se dispone de ningún criterio objetivo, se han debatido indefinidamente estas conveniencias y verosimilitudes. Precisamente un criterio de éstos ofrecen los resultados anteriores de nuestros estudios: el plan sencillo y significativo de la epopeya de Starcatherus, al que acabamos de aludir por partida doble, está modelado visiblemente según la estructura indoeuropea, germánica antigua, de las tres funciones (soberanía religiosa, fuerza guerrera, riqueza); cada uno de los tres tercios del conjunto llama a los otros dos y cada uno aporta al conjunto una coloración necesariamente nueva. Starcatherus es

un magnífico héroe, siempre conforme a su ruda y pura definición, salvo en tres ocasiones en que comete sucesivamente tres faltas tocantes a la primera, la segunda, la tercera función: al servicio de un rey noruego, ayuda al dios Othinus a matar a su amo en una representación de sacrificio humano; al servicio de un rey sueco, huye vergonzosamente del campo de batalla después de la muerte de su amo; al servicio de un rey danés, asesina vilmente a su amo, mediando ciento veinte libras de oro. He aquí la traducción literal de los pasajes de Saxo que contienen estas articulaciones esenciales, pero antes que nada el relato del extraño nacimiento del héroe:

A/Origen y carácter de Starcatherus (VI, v, 1-2)[42]

1. Hacia la misma época, después de un naufragio en el que perecieron sus compañeros y del que sólo él escapó gracias a su vigor o a su suerte, un tal Starcatherus, hijo de Storwerkus, fue acogido como huésped por Frotho, a causa de la increíble superioridad de su fuerza física y moral. Permaneció algún tiempo en el grupo de los íntimos del rey, cada vez más apreciado y honrado, y entonces recibió, con un magnífico navío, la misión de vigilar las costas en calidad de viking. Dotado, en efecto, por la naturaleza de un cuerpo que hacía de él un ser más que humano, tenía por añadidura una energía tan conforme a la primera ventaja que no era estimado inferior a ningún mortal. Su gloria se difundió tan vastamente que aún hoy la memoria de sus hazañas y de su nombre no ha perdido lustre. Es que, efectivamente, lejos de limitar a nuestra Dinamarca la espléndida irradiación de sus acciones, en todas las provincias de Suecia y de Sajonia se había asegurado un excepcional recuerdo.

2. La historia asegura que procedía del país que mira a Suecia por el lado del oriente y que es hoy día la vasta residencia de los estonios y de una multitud de otras poblaciones bárbaras. Existe por otra parte, acerca de su nacimiento, una tradición fabulosa y popular, hecha de invenciones irrazonables y del todo contrarias a la verosimilitud. Hay quien cuenta, en efec-

[42] La división en capítulos y parágrafos, la ortografía de los nombres propios, son las de la edición de Jørgen Olrik y Hans Ræder, 1931.

to, que, surgido de la raza de los gigantes, denunciaba semejante origen monstruoso por un número inusual de brazos. Pretenden también que fue el dios Thor quien, machacando las junturas de los músculos, le quitó cuatro de los brazos creados por el error de una naturaleza desbordante y, dejándole un cuerpo normal, suprimió los dedos superfluos. En consecuencia, guardando sólo dos manos, su cuerpo antes gigantesco y deslucido por la superabundancia de los miembros quedó devuelto a mejor y correcto corte y reducido al modelo humano.[43]

Sigue (§§ 3-5) una interesante digresión, una disertación sobre la diferencia entre los dioses Othinus y Thor, y sobre la insuficiencia de sus *interpretationes* como Mercurius y Juppiter. Continúa entonces el relato.

B/El don de las tres vidas y el primer pecado (VI, V, 6-7)

6. Los antiguos informan que el Starcatherus del que hablé antes estranguló al rey de los noruegos Wicarus: fue la primera de sus fechorías y la cometió con intención de placer a los dioses (*in Wicari Noruagiensium regis iugulo deorum fauori facinorum suorum principia dedicasse*). El curso del acontecimiento, al decir de algunos, fue el siguiente. Un día, Othinus quiso que Wicarus encontrase la muerte en un suplicio, pero, deseoso de no cumplir su intención con conocimiento de todos, añadió al extraordinario poder corporal que poseía ya Starcatherus no solamente energía de ánimo sino también habilidad para componer poemas, a fin de decidirlo a prestarle su ayuda para perder al rey: tal era el testimonio de reconocimiento que esperaba como co-

[43] Este nacimiento y esta cirugía se aclaran por ventura parcialmente por las consideraciones hechas más atrás, p. 30 y n. 20. Si Starcatherus no combate a ningún adversario marcado por alguna forma de triplicidad (lo cual queda reservado a su patrono Pórr en persona, v. luego, pp. 193-194), no por eso deja de ser el tipo mismo del héroe: como Trita, como Horacio, como Cúchulainn, está señalado él mismo, pues, por cierta forma del carácter "tercero"; lo mismo que Cúchulainn es tercero en relación consigo mismo, por no haber logrado nacer sino después de dos ensayos fallidos, lo mismo que Horacio, vencedor de los Curiacios, no es sino el tercio subreviviente del equipo inicial, así Starcatherus resulta ser, en cuanto a los brazos, el tercio de lo que era al nacer.

rrespondencia a su halagüeña generosidad. Con la misma intención, lo gratificó con una triple vida humana a condición de que, en cada una de estas tres carreras, cometiera una acción abominable. De suerte que si le atribuyó tales prórrogas de vida, fue mezclándoselas con vergüenza (*quem etiam ob hoc ternis aetatis humanae curriculis donauit, ut in his totidem exsecrabilium operum auctor euaderet. Adeo illi consequente flagitio uitae tempora proroganda constituit*).

7. En el acto fue Starcatherus a buscar a Wicarus y pasó algún tiempo en su intimidad, tramando la traición bajo las apariencias de la devoción. Partió al fin con él en una expedición de viking y, como un tiempo obstinadamente desfavorable los constriñera a permanecer al abrigo en un lugar y, negándoles los vientos la navegación, perdieran en la ociosidad la mayor parte del año, estimaron que les convenía obtener el favor de los dioses merced a la sangre de una víctima humana. Reunieron, pues, las suertes en una urna y aconteció que fue la inmolación del rey la pedida. Entonces Starcatherus hizo un lazo de mimbre y se lo puso al rey al cuello, como para un simulacro de suplicio que no debía durar más que un breve instante. Pero más fuerte fue la solidez del lazo y el rey, colgado, exhaló el último suspiro. Como palpitaba aún, Starcatherus le arrancó el resto de la vida con su espada y se reveló pérfido en el momento en que debiera socorrerlo. No me parece, en efecto, que deba tenerse en cuenta la tradición que pretende que la fragilidad del mimbre, bruscamente endurecida en su estrechamiento, alcanzó la consistencia de un nudo de hierro.

Una vez cometido este primer crimen, Starcatherus se asocia a un viking danés y recorre, con él primero, solo luego, inmensos territorios: Ruscia, Rutenia, Biarmia, Suecia, Irlanda, Eslavia, y de nuevo Ruscia, Bizancio, Polonia, Sajonia, y es entonces cuando llega al rey danés Frotho (§§ 8-19). Por doquier consuma hazañas insignes, dando ejemplo de virtudes guerreras, expresando enfáticamente, en su oportunidad, su respeto por la majestad de los reyes (§ 16). El final del libro VI (vi-ix) está lleno de los heroicos socorros y las rudas lecciones que da a los hijos del difunto rey danés Frotho, en particular al joven y débil Ingellus, de quien consigue ha-

cer un soberano digno de este nombre. El libro VII, donde se trata poco de él, lo encuentra al servicio del príncipe sueco Regnaldus, que un conflicto opone al danés Sywaldus.

C/El segundo pecado (VIII, v)

Luego se libró una batalla en Seelandia, entre Sywaldus y Regnaldus, acompañados cada uno de tropas escogidas por su valor a toda prueba. En esta batalla, después de tres días enteros de homicidios recíprocos, y como el valor de ambos ejércitos dejase la victoria incierta, Otharus [un guerrero de Sywaldus], ya fuera para concluir una lucha demasiado larga, ya fuera arrastrado por la ambición de la gloria, se abalanza a lo más tupido del enemigo, sin importarle nada la muerte, degüella a Regnaldus en medio de sus más valientes soldados y da de pronto la victoria a los daneses. Este encuentro fue notable por la cobardía de los más grandes nobles. El conjunto del ejército, en efecto, fue presa de tal espanto que los cuarenta más valientes de los suecos, se dice, volvieron la espalda y escaparon. El más ilustre de ellos, Starcatherus, que de ordinario no hacían flaquear ni la gravedad de ningún acontecimiento ni la magnitud de ningún peligro, víctima de no sé qué pánico, prefirió seguir la huida de sus compañeros que condenarla. Quisiera creer que fue el poder divino el que puso en él aquel terror, para recordarle que su valentía no estaba por encima de la bravura común de la humanidad, pues los más bellos dones, entre los mortales, no alcanzan jamás la perfección (*insigne hoc praelium maximorum procerum ignauia fuit: adeo siquidem rei summa perhorruit, ut fortissimi Sueonum quadraginta terga fugae dedisse dicantur. Quorum praecipuus Starcatherus, nulla saeuitia rerum aut periculorum magnitudine quati solitus, nescio qua nunc obrepente formidine, sociorum fugam sequi quam spernere praeoptauit. Crediderim hunc metum ei diuinis uiribus iniectum, ne supra humanam fortitudinem uirtute sibi praeditus uideretur. Adeo nihil perfecti mortalium felicitas habere consueuit*).

Esta cobardía, la primera en una larga carrera, es también la última y no parece haber echado a perder la reputación de Starcatherus ni disminuido la "demanda" de sus servicios. Al final del séptimo libro, entra en la familiaridad de Olo Vegetus, prín-

cipe dotado de mirada tan penetrante que le basta para conseguir lo que otros obtienen por la espada: "clavando en ellos la punta de aquella mirada, aterraba a los más valientes" (xi, 1). En el octavo libro, Olo es hecho rey de Dinamarca por una conjuración: los seelandeses no podían soportar ser gobernados por una mujer, la reina Hetha.

D/El tercer pecado (VIII, vi, 1-4) *y la muerte* (VIII, viii)

2. Pero Olo, abandonándose a sus instintos crueles, fue un rey tan desordenado que a todos quienes enrojecieron de obedecer a una mujer les dio ocasión de arrepentirse de haberla despreciado. Doce nobles, conmovidos por las desventuras de su patria, u hostiles a Olo desde mucho atrás por otra razón, decidieron preparar un atentado contra su vida. Entre ellos estaban Lennius, Atylo, Thoccus y Withnus quienes, aunque disfrutasen de un gobierno entre los eslavos, no por eso dejaban de pertenecer por origen a los daneses.

3. Pero confiando poco en sus fuerzas y talento para ejecutar el crimen, se aseguraron, dinero de por medio, la ayuda de Starcatherus (*ceterum ad peragendum facinus parum uiribus atque ingenio freti pecunia Starcatherum asciscunt*). Éste se comprometió a arreglar el asunto con la espada y, aceptando tan sangriento servicio, decidió asaltar al rey en su baño. Mientras el rey se lavaba, entró, pero en el acto la mirada penetrante, el centelleo de aquellos ojos agitados por perpetuo movimiento, lo taladraron y, con los miembros entorpecidos por un secreto temor, se detuvo, volvió sobre sus pasos, y renunció al proyecto que armaba su mano: él, que había hecho trizas las armas de tantos jefes, de tantos campeones, no pudo sostener la mirada de un hombre solo y desarmado. Entonces Olo, que conocía el poder de sus ojos, cubriéndose el rostro lo invitó a acercarse y a exponer lo que tuviera que decirle: lo prolongado de sus relaciones, la experiencia de una larga intimidad no le permitían sospechar una traición. Pero el otro desenvainó el puñal, saltó, se lo clavó al rey y, como éste intentara levantarse, lo degolló. El precio pagado fue de ciento veinte libras de oro (*at ille, destricto mucrone prosiliens, transuerberat regem nitentisque assurgere iugulum ferit. Centum et uiginti auri librae in praemio reponebantur*).

4. Pronto le calaron los remordimientos y la vergüenza y lamentó tan amargamente la fechoría que co-

metiera, que no podía contener las lágrimas si venía la cosa a cuento: tanto, recuperada la conciencia, lo sonrojaba el horror de su falta. Además, para vengar el crimen cometido por él, mató a varios de quienes lo instigaran y aseguró él mismo el castigo del acto al cual prestara su mano.

Cumplidos así los tres *facinora* con que Othinus cargó el don de las tres vidas, Starcatherus no tiene más que desaparecer, y lo hace después de buscar largamente la muerte, en una escena dramática. Decide consagrar las ciento veinte libras de su traición a adquirir para sí mismo un homicida y se ofrece, sucumbe al fin al golpe de un joven puro, no sin haber prodigado aún más lecciones.

No hace falta comentario para percibir lo que anunciábamos: si las "tres vidas" en el relato de Saxo no están claramente separadas, la predicción de Othinus obliga sin embargo a distribuir entre ellas las tres fechorías, a razón de una por vida, y a considerar las fechorías, cuando menos las dos últimas, como momentos esenciales, razón de ser de las vidas suplementarias concedidas al héroe. Y estas fechorías —sacrificio criminal, huida vergonzosa del campo de batalla, asesinato venal— participan por cierto, en orden descendente, de las tres funciones.

No pueden prevalecer contra la evidencia de esta estructura los resultados de la crítica anterior. En particular, dejará de considerarse que las muertes de Wicarus y de Olo son dobletes, y de preguntarse cuál sirvió de modelo a la otra. Ya no se dirá de estos dos relatos, con uno de los más recientes comentadores: *"Beide können nicht derselben Erzählungsschicht angehören, und man kann nicht zweimal ganz unabhängig Starkad zum Mörder des eigenen Herrn gemacht haben"*

La única dificultad que encuentra la explicación propuesta está en otro rumbo. Aunque no cuente el presente ensayo con tratar en conjunto el personaje de Starkaðr, atañe a puntos demasiado importantes para no señalarla rápidamente. Concierne

a las relaciones de Starkaðr con los dioses Oðinn y Þorr.

En la narración de Saxo, estas relaciones son simples y satisfactorias: Starcatherus que, en su comportamiento, es tan diferente de los Sigurðr, de los Helgi y en general de los "héroes de Óðinn", no debe a Othinus, en efecto, lo esencial de lo que es; si Othinus le concede dones notables y ambiguos, fue antes Þórr quien lo rescató de la forma monstruosa con que naciera y quien, mediante una cirugía tan ruda como benevolente, hizo de él un hombre extraordinariamente fuerte, pero hombre. Su carácter, el tipo de sus hazañas, concuerdan con este origen: sus enormes cóleras y sus violencias, su humor vagabundo y la predilección con que busca aquello que entre los hombres más se asemeja a los gigantes (el terrible *gladiator* Wisinnus en Ruscia, el *gigas* Tanna en Bizancio, el *athleta* Wasce en Polonia, el sajón Hama *qui gymnicis palmis clarissimus habebatur*...), también la constancia con que se empeña en mantenerse en rango subordinado, especie de *þrœll* rindiendo homenaje y sacando la moraleja al *arl* —en una palabra, sus principales rasgos, aparte la sobriedad, parecen venirle de su ilustre padrino. Ni siquiera los buenos sentimientos que profesa Starcatherus a favor de los agricultores, y sólo de ellos entre los "seres de tercera función" (detesta a los orfebres, desdeña a los servidores, los lacayos, las mujeres, la riqueza...), dejan de recordar un carácter cierto del dios tonante. Así Starcatherus se nos presenta como un ser del cual no hay muchos ejemplos en la literatura escandinava: un "héroe de Þórr".

La intervención de Othinus en su vida es de otra índole y como se la esperaría del dios soberano: fija libremente y solo el destino de los individuos y les distribuye dones de naturaleza. Taimado, tortuoso, inquietante, incluso malo, no es sorprendente que envenene sus larguezas y no conceda la longevidad si no es mediando las fechorías: semejante mezcolanza es muy de su manera y además la pri-

mera fechoría, el sacrificio de Wicarus, es aquí lo único que le interesa, solo motivo de su intervención y de sus dones. Por último, las relaciones del dios y el héroe son efímeras: una vez consumada la muerte de Wicarus, Starcatherus ya no le debe nada a Othinus.

Esta enseñanza es inapreciable: a los dos tipos de dioses guerreros que ilustraban, sin duda, en época prevédica, Vāyu e Indra, que el ṚgVeda combinó bajo el nombre de Indra, pero cuya distinción atestiguan hasta en la epopeya los héroes Bhīma y Arjuna, hijos suyos, corresponden, en la mitología escandinava, Þórr y Óðinn, por un efecto del fenómeno tan característico de las religiones germánicas que es el desbordamiento de la función guerrera sobre el nivel soberano. Óðinn, dios soberano, sin perder sus rasgos de tal dios —únicos con los que interviene en la carrera de Starcatherus— se ha anexado también un aspecto brillante de la función guerrera, del que los Einherjar en el otro mundo, los héroes como Sigurðr y Helgi en éste, dan la imagen. Fuera de su valor de dios tonante y fulgurante, Þórr no debe casi nada a este aspecto y desenvuelve al contrario el otro, el que Starcatherus encarna en la epopeya, vertido ya excelentemente por la *interpretatio* "Hércules" hecha por Tácito del "Donner" continental de su tiempo.

Es aquí donde surge la dificultad. El cuadro dado por Saxo del nacimiento de Starcatherus hasta la muerte de Wicarus inclusive, no concuerda con los otros documentos, los dos documentos en lengua escandinava que siguen la pista a los mismos hechos iniciales, el poema que es intitulado *Víkarsbálkr*, "el episodio de Víkarr",[44] y el pasaje en prosa de la *Gautrekssaga*[45] que lo cita y comenta. No hablo de una diferencia secundaria en que evidentemente la *Gautrekssaga* lleva la ventaja: poco informado de los rituales paganos, Saxo ha entendido

[44] Andreas Heusler v Wilhelm Ranisch, *Eddica minora*, 1903, pp. 38-43.

[45] Caps. 3-7: Wilhelm Ranisch, *Die Gautrekssaga in zwei Fassungen* = *Palaestra*, XI, 1900, pp. 12-34.

mal y expuesto torpemente el escenario del sacrificio de Víkarr, en tanto que el *sagamaðr* lo dibuja claramente, con el doble gesto de consagración —el ahorcamiento y el lanzazo—[46] y el doble simulacro de Starkaðr, el doble milagro de Óðinn correspondientes —el nudo corredizo de tripa que se endurece de súbito como metal,[47] la caña que se transforma en lanza. Pero esto nada cambia del curso de los acontecimientos, del papel y la responsabilidad de Starkaðr. La diferencia esencial, como anunciamos, está en los papeles de Þórr y de Óðinn.

En una palabra, la *Gautrekssaga* hace de Starkaðr un héroe odínico, sin día siguiente, por lo demás, y atribuye a la voluntad de Þórr todo el mal hecho por el héroe y las deficiencias que lo afectan. Digamos en seguida que hay razones *a priori* —luego veremos otras— para pensar que, en estos dos puntos complementarios, la versión de la saga, tan novelesca, es una alteración de la que nos han dado a conocer los *Gesta Danorum*. Los motivos y los medios de esta alteración se definen fácilmente: por una parte, cuidado de apartar del héroe un nacimiento demasiado fabuloso y monstruoso, reducción —por otra parte— de un tipo escaso ("héroe de Þorr") al único tipo usual en las sagas ("héroe odínico"), y por último aprovechamiento, recurso a un

[46] No sé si se habrá comparado el ritual escandinavo con el que practican los samoyedos en el sacrificio del reno que sirvió para conducir a un muerto a su última morada: *1)* se pasa el cuello del animal por un lazo con nudo corredizo y el otro cabo de la cuerda se amarra a un árbol, y entonces el animal recibe bastonazos hasta que se ahorca tratando de escapar; *2)* precisamente en este instante le clavan en el corazón una lanza de madera: Marie-Antoinette Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, 1914, p. 184, según G. de Dobbeler, "Die Samoyeden", *Globus*, XLIX, 1886, p. 215.

[47] Cf. la creencia citada por Ernst Meier, *Deutsche Sagen und Gebrauche aus Schwaben*, 1852, p. 167 (núm. 189): "El diablo ayuda al ahorcamiento. Cuando alguien quiere ahorcarse, le bastará una paja: el diablo pasará un alambre de hierro por el tallo, para endurecerlo. Cierta vez, unos niños de Wurmlingen hicieron la prueba con uno de sus camaradas y lo colgaron de una escala con una paja. La paja no se rompió y el chico ya sacaba la lengua... Cortaron en seguida el lazo con un cuchillo curvo, pero no fue fácil."

motivo folklórico bien conocido pero de espíritu poco germánico, en el que el destino de un personaje es regido por los dones preciosos de una o varias "hadas buenas" (aquí, Óðinn) que compensan las restricciones de un "hada mala" (aquí, Þórr). He aquí el resumen de los acontecimientos.

Un Starkaðr inicial, abuelo del héroe, era un gigante de ocho brazos que vivía en Noruega. Raptó a una muchacha, cuyo padre pidió al dios Þórr que la librara. Þórr mató pues al gigante y devolvió la chica a su padre.[48] Estaba encinta y dio a luz un guapo niño de cabellos negros, el más fuerte de los hombres y gran viking. Este hijo, Stórvirkr, casó con una princesa de Hálogaland y fue padre de otro Starkaðr, nuestro héroe.

Las desdichas de las dos familias hacen que este Starkaðr crezca al lado de otro joven príncipe desposeído, Víkarr, a quien más tarde ayuda a recuperar su reino y a quien acompaña en muchas expediciones. Pero no tardó en entrar en la vida de Starkaðr, protegiéndolo, aconsejándolo, un viejo llamado Hrosshársgrani, "Grani crin de caballo", que no es otro que Óðinn disfrazado, esperando el momento. El momento llega en el capítulo 7 cuando, durante una campaña, los vientos contrarios inmovilizan largo tiempo junto a un islote la flota de Víkarr. Una consulta mágica revela que Óðinn quiere un sacrificio humano por ahorcamiento y al echar suertes, como en Saxo, le toca a Víkarr. Aquí comienza la gran divergencia.

En medio de la noche, Hrosshársgrani despierta a Starkaðr, rema con él, desembarca en la isla y lo conduce por el bosque hasta un claro donde se halla una multitud, un þing, alrededor de doce asientos. Once ya están ocupados por los dioses. Hrosshársgrani, revelando ser Óðinn, sube al duodécimo lugar y anuncia que se va a proceder a decidir el destino

48 *Saga Heiðreks konungs ins vitra*, ed. de Christopher Tolkien, 1960, apéndice (U-Redaktion), pp. 66-67; cf. ed. de Ranisch, cap. 3, p. 12.

de Starkaðr. Þorr, tomando la palabra incontinenti, recuerda sus agravios contra los abuelos de Starkaðr —un gigante; una joven que prefirió aquel gigante a él, ¡al Þórr de los Ases!— y pronuncia el primer destino, malo: Starkaðr no tendrá hijos. Óðinn replica: Vivirá tres vidas de hombre. Cometiendo un *níðingsverk*, una villanía, en cada una, corrige Þórr. Entonces Óðinn toma la iniciativa: Siempre tendrá las mejores armas y las mejores ropas. Þórr: No tendrá ni tierra ni bienes inmuebles. Óðinn: Tendrá bienes muebles. Þórr: Nunca creerá tener suficientes. Óðinn: Tendrá éxito y victoria en todo combate. Þórr: Recibirá una grave herida en cada combate. Óðinn: Tendrá el don de poesía e improvisación. Þórr: Olvidará todo lo que componga. Óðinn: Placerá a los nobles y a los grandes. Þórr: Lo detestará la gente menuda.

Terminado este diálogo, Hrosshársgrani devuelve a Starkaðr al campamento y le pide que "le envíe", es decir le sacrifique, al rey. Conviene con él sobre el escenario, sobre el simulacro reconfortante al que el rey se prestará y que él, Óðinn, transformará en homicidio real. Le entrega la caña que en el momento deseado se convertirá en lanza. Y los acontecimientos siguen su curso.

Semejante afabulación no puede ser antigua: las historias de amor que adornan el principio y que pretenden justificar la hostilidad de Þórr, el origen principesco atribuido a Starkaðr, el desdoblamiento —también— del personaje entre un abuelo monstruoso y un nieto normal, son ya señales de retoque. Pero las hay más graves.

En Saxo, se comprende que Starcatherus nazca monstruoso, con superabundancia de brazos: es la condición, la materia prima del servicio que le rinde Thor; en la saga, por el contrario, si el primer Starkaðr, abuelo del héroe, sigue teniendo ocho brazos, este rasgo queda en el aire, sin explicación ni aplicación, puesto que Þórr no da forma a este monstruo ni lo mutila, sino que lo mata, como suele hacer con los gigantes. Los ocho brazos inutilizados parecen así un testimonio de la afabulación an-

terior, dejado torpemente en su sitio por el retoque. Es fácil imaginar que un *sagamaðr* sustituya la transformación de un gigante en humano, debida a Þórr, por la simple muerte de dicho gigante; más duro sería comprender la operación inversa: el relato de Saxo es la *lectio difficilior*.

En la escena de los destinos, la intervención de Þórr adolece de sospechas previas: teológicamente no le incumbe fijar destinos, lo cual toca únicamente al dios mago y soberano Óðinn, a quien nadie puede oponerse, y difícil sería hallar, en la Edda de Snorri o en la epopeya, otro ejemplo de esta usurpación de funciones.

Por otra parte, el papel de Óðinn, así limitado, amputado, cae en tan evidente incoherencia que aun los críticos menos dispuestos a preferir a Saxo han tenido que reconocerlo: desde siempre, en todo caso desde el comienzo del capítulo 7, desde que quiere que Víkarr sea muerto, si le interesa Starkaðr es para hacer de él su instrumento, su cómplice en este *níðingsverk;* de suerte que es lógico, de acuerdo con el relato de Saxo, que el propio Othinus le ponga como condición del don de las tres vidas la comisión de tres fechorías, la primera de las cuales le es inmediatamente necesaria, y en cambio en la narración de la *Gautrekssaga* se queda uno pasmado al ver estos dos destinos separados, las tres vidas concedidas por Óðinn pero las tres fechorías impuestas por Þórr, cuando que sigue siendo Óðinn quien necesita de la primera fechoría y quien, como en Saxo, resultará el beneficiario. La alusión de un verso del *Víkarsbálkr*, que atribuye también a Þórr la responsabilidad de la muerte de Víkarr o cuando menos de la intervención de Starkaðr en este homicidio, no basta para que prefiramos una variante tan poco satisfactoria: no se olvide que, si el poema, en su conjunto, es anterior a esta tardía saga (siglo XIV), apenas nos es conocido por ella y ciertamente ha de haber sufrido retoques e interpolaciones.[49]

[49] V. notablemente Gustav Neckel, *Beiträge zur Eddafor-*

Nos limitaremos a estas cuantas reflexiones. Bastan para establecer la superioridad, la anterioridad de la variante conservada por Saxo o de una variante muy cercana. Agreguemos solamente de pasada, puesto que esta variante coloca tan provechosamente a Starkaðr con respecto a Óðinn y a Þorr, que no lo define menos netamente con respecto al tercer dios funcional, Freyr. Sabido es que, en el libro de Saxo, "Frø' y sus hijos sólo aparecen como soberanos voluptuosos, disipados, de Upsal —recuerdo sin duda del ídolo de Freyr *ingenti priapo* que señala aún Adán de Bremen y de aquellas fiestas que cada año nuevo eran oportunidad de escenas tan impúdicas que el mismo viajero creyó debido privarnos de su descripción. Ahora bien, poco después de la muerte de Wicarus, Starcatherus se dirige a Upsal (VI, v, 10):

Después de pasar allí siete años de fiesta con los hijos de Frø, los deja al fin y pasa a Hacon, rey de Dinamarca. En efecto, estaba en Upsal en el momento de los sacrificios, y los movimientos afeminados de los cuerpos, las palmas batidas por los mimos en la escena, el ruido sin energía de las campanillas, lo repelieron. Por donde se ve cuán alejada estaba su alma de la molicie, puesto que no quiso ni ser espectador de ella.

Adeo uirtus luxui resistit, concluye el sentencioso escritor, oponiendo harto bien los principios de la segunda y la tercera funciones.[50]

schung, 1908, pp. 351-358: "Víkarsbálkr", y la nota "verderbt?" de los *Eddica minora*, p. 42, en este principio de la estrofa 18.

[50] En la primera parte de *Mythe et épopée* II volveré a abordar en su conjunto el estudio de la leyenda de Starkaðr, de la cual los "tres pecados" sólo son un elemento. Su nacimiento como monstruo, su reducción a la forma humana, sus relaciones con dos dioses antagonistas, su doctrina sobre la realeza y en general su conducta hacia los reyes recibirán una explicación armoniosa, y la variante de la *Gautrekssaga* mayor consideración que aquí. Nada cambiará acerca de los "tres pecados", aparte de que, en un cuadro más vasto, adquieran significación más profunda.

V. LOS TRES PECADOS DE HERACLES

¿Podrá esperarse que las consideraciones precedentes decidan a los helenistas a revisar, con respecto a las grandes estructuras, el tratamiento desolador de que es objeto desde hace varias generaciones —y empeorando en cada una— la historia de Heracles?

Este héroe, único héroe panhelénico, debió de originar por cierto, en múltiples tierras griegas, relatos diversos, episodios nuevos o variantes de episodios tradicionales. Pero cuando su itinerario lo encuentra en, o lo conduce a la Argólide, a Tebas, otra vez a Argólide y a veinte provincias de Grecia, por no hablar de Lidia y del resto del mundo, no concluyamos siempre que estamos ante leyendas argivas, tebanas, etc., empalmadas artificialmente, tardíamente, que el trabajo crítico deba empezar por redispersar: el tipo de Heracles implica que sea ambulante y que realice muchas hazañas en muchos lugares.

Cuando Homero, cuando Píndaro no utilizan más que un episodio o un fragmento de episodio, y cuando, en dicho fragmento incluso, no trascriben el detalle que sería de esperarse de acuerdo con otras versiones, no concluyamos en el acto que ignoraban todo el resto de las leyendas de Heracles o siquiera ese detalle preciso: el poeta pudo no decir sino lo que resultaba útil para caracterizar, evocar de pasada un personaje de viejos tiempos; o bien, tratándose de cosa tan penosa como la locura del héroe, acaso la callara deliberadamente.

Desconfiemos, en fin, de la ingeniosidad filológica. Uno de los más inteligentes estudios sobre estas leyendas, uno de los más útiles todavía después de tres cuartos de siglo, me parece serlo el *Vorwort* de Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff al "Hércules furente". Después de mofarse de la demasiado fácil mitología comparada de su tiempo —hubiera podido, veinte años más tarde, dar de lado igualmente el engañoso trabajo de Leopold von Schröder acerca

de Heracles e Indra—, ofrece algunos ejemplos detallados del método crítico. ¡Qué aplomo y qué ilusiones! A propósito, por ejemplo, de la muerte de los hijos (I, p. 81): "Auch hier ist eine mühsame Voruntersuchung nötig, um auf dem zerstreuten Materiale die älteste Gestalt der Geschichte zu gewinnen, die dem Urteil über ihre Bedeutung allein zu Grunde gelegt werden darf." *Eine mühsame Voruntersuchung...* Sí, desconfiemos de esos laboriosos preparativos a los que por momentos falta hasta la claridad (p. 87) y que con demasiada frecuencia no parecen destinados más que a suministrar un abrigo científico a la convicción preformada.

Con el temor y temblor que implica semejante indiscreción, señalaré tan sólo que el marco más general de las leyendas de Heracles, en las dos exposiciones sistemáticas que leemos (Diodoro de Sicilia y el seudo-Apolodoro de Atenas), se aclara y torna plausible por comparación con el de las leyendas de Starkaðr pecador, de Indra pecador y tramposo y generalmente por referencia al tema épico que hemos deslindado. La carrera de Heracles se divide, en efecto, en tres partes, y sólo tres, abierta cada una por un grave pecado que exige una expiación y del que el grupo de aventuras que sigue inmediatamente es presentado como consecuencia; estos pecados alcanzan, de rechazo, al héroe por primera vez en su salud mental, la segunda en su salud física, la tercera en su vida misma; estos pecados, por último, corresponden a las tres funciones, siguiendo el orden jerárquico decreciente, ya que se trata sucesivamente de un titubeo ante la orden de Zeus, del cobarde homicidio de un enemigo sorprendido, de una pasión amorosa culpable. Sigamos el relato de Diodoro en su cuarto libro.

A/Origen y valor funcional de Heracles (9)

Inclusive antes de nacer, Heracles —que no tendrá tres vidas, pero que habrá tenido que ser concebido en tres noches— es clasificado oficialmente como héroe de segunda función por oposición a la

primera. Precisamente antes del parto de Alcmena, Zeus, que lo engendró en Tirinto, declara ante los dioses que el niño que va a ver el día será rey de los argivos. Hera retrasa en consecuencia el parto de Alcmena y hace nacer a Euristeo antes de tiempo. Así el hijo de Alcmena no será rey. En compensación, Zeus promete que después de servir a Euristeo en doce trabajos, recibirá la inmortalidad. En la escena que sigue al nacimiento, la protección que de Atena recibe el niño y la hostilidad que le manifiesta Hera —Hera la reina, Atena la guerrera: piénsese en el "problema trifuncional" que Hera, Atena y Afrodita plantean en otra ocasión al desventurado Paris—[51] confirman el sentido "segunda función" de este destino.

B/El primer pecado (10, 6 y 11, 1)

Heracles está en Tebas. Los inmensos servicios que ha prestado deciden al rey a darle en matrimonio a su hija Mégara.

No obstante, Euristeo, rey de Argos, a quien el renombre creciente de Heracles hacía sombra, lo hizo llamar y le mandó desempeñar trabajos. Heracles no obedeció, así que Zeus lo intimó a partir y a someterse a la voluntad de Euristeo. Heracles fue a Delfos y consultó al dios a propósito de esta dificultad. El oráculo que recibió decía que la voluntad de los dioses era que cumpliese doce trabajos pedidos por Euristeo y disfrutara después de la inmortalidad. Ante esta orden, Heracles cayó en un abatimiento profundo. Si, por un lado, juzgaba del todo indigno de su propia valía servir como esclavo a un ser que le era inferior, no consideraba menos peligroso, y aun imposible, desobedecer a Zeus que era su padre. Estando en tan penoso desconcierto, Hera le insufló un furor frenético (λυτταν)[52] y, desdichado como era, cayó en un acceso de locura furiosa (εἰς μανίαν ἐνέπεσε)...

[51] *ME* I, pp. 581-586.

[52] V. finas observaciones sobre la Λυσσα del *Heracles* de Eurípides, comparada con la Alecto del séptimo canto de la *Eneida* (menos matizada, "das Böse an sich"), en Vinzenz Buchheit, *Vergil über die Sendung Roms*, 1963, pp. 101-102.

Es entonces la muerte de sus hijos, a quienes en su delirio flecha; el doloroso retorno a la razón; la sumisión a la voluntad de los dioses; los doce trabajos cumplidos por orden de Euristeo, con abundantes subtrabajos agregados por las circunstancias; toda una larga serie de hazañas, a fin de cuentas, por el mundo.

C/El segundo pecado (31, 1-4)

Cumplidos los Trabajos, Heracles hizo casar a su mujer Mégara con Yolao, porque después del accidente de sus primeros hijos temía que echase otros al mundo. Pero para asegurarse posteridad. buscó una nueva mujer sobre la que no pesase la misma inquietud. Así, se declaró pretendiente de Yole, hija de Eurito que reinaba en Ecalia. Pero Eurito, a quien las desgracias de Mégara hacían prudente, respondió que deliberaría sobre aquel matrimonio. Fracasado, para vengarse de la afrenta, Heracles se llevó las yeguas de Eurito. El hijo del rey, Ifito, sospechando quién era el ladrón, partió en busca de los animales y llegó a Tirinto. Heracles lo hizo subir a una alta torre y le pidió que mirase, a ver si las yeguas no andaban pastando por algún lado. Ifito no logró descubrir nada, así que Heracles le dijo que lo había acusado injustamente y lo precipitó desde lo alto de la torre. A causa de esta muerte, Heracles cayó enfermo (νοσησας...).

Como Neleo se negara a purificarlo, consiguió que Deífobo realizara la ceremonia, pero no desaparecía su mal. Consulta por segunda vez el oráculo de Apolo y le responde "que se libraría fácilmente de su mal si, después de venderse a sí mismo como esclavo, entregase a los hijos de Ifito la suma de dinero que hubiera obtenido legítimamente de esta venta". Llega entonces la venta a Onfalia, la esclavitud en Lidia y una nueva serie de proezas.

En este episodio, la narración de Diodoro atenúa la falta de Heracles: tendió una celada a Ifito, su huésped, sí, haciéndolo subir a la torre desde donde podrá arrojarlo fácilmente, pero en el momento de hacerlo lo previene, así sea sólo por los reproches que le hace, y la sorpresa ya no es completa. En las

Traquinias el mensajero Licas justifica mejor la severidad del castigo divino (269-280):

...Un día que Ifito había subido a la colina de Tirinto, buscando el rastro de sus yeguas errantes, en el momento en que ponía su atención en otro lado, Heracles, que guardaba el rencor de las afrentas, lo arrojó desde lo alto de la montaña escarpada.

A causa de este acto, el rey, Zeus Olímpico, padre de todos los seres, se enfadó, lo expulsó y lo hizo vender, *no pudiendo soportar que, único de todos los hombres* [*muertos por Heracles*], *hubiese matado a éste por astucia,* ὀθουνεκ' αὐτὸν μοῦνον ανθρωπων δόλῳ | ἔκτεινεν. Si se hubiera vengado abiertamente, ἐμφανῶς [evidentemente en relación con el adversario], Zeus habría perdonado una violencia justificada, pues tampoco a los dioses les gusta el ultraje.

Así la falta de Heracles es haber —excepcionalmente, contra su práctica constante— violado el deber y el honor del Fuerte, remplazando el duelo por una treta, matando por sorpresa a un hombre que podía creerse seguro en Tirinto, al abrigo del pacto no escrito de la hospitalidad: se nota hasta qué punto está cerca tal situación del episodio de Namuci (o Vrtra) en las leyendas de Indra.

D/El tercer pecado y la muerte (37, 4 - 38, 2).

Heracles al fin ha encontrado en Deyanira la esposa legítima que buscaba y que le había sido negada desde que se separó de Mégara. Pero el centauro Neso ha dado a Deyanira un poco de su sangre envenenada por la flecha mojada en el veneno de la Hidra. Le dijo que el contacto de un paño impregnado de este filtro bastaría, llegado el caso, para devolverle el afecto de su marido. Bien pronto el héroe olvida que es casado.

Partió de Itón y, pasando por la Pelasgiótide, encontró al rey Ormeno, al que pidió en matrimonio a su hija Astidamia. Pero como ya tenía por esposa legítima a Deyanira, hija de Eneo, le fue negada. Entonces atacó a Ormeno, tomó la ciudad, lo mató y cautivó a Astida-

mia, en la que tuvo un hijo, Ctesipo. Después de esta expedición hizo la guerra a Ecalia, para vengar en los hijos de Eurito la denegación de la mano de Yole. Con la ayuda militar de los arcadios, tomó la ciudad, mató a los tres hijos de Eurito, llevó cautiva a Yole y se fue a Eubea, al promontorio que llaman Ceneo.

Allí, deseoso de ofrecer un sacrificio, envió a Licas a Traquis, donde se hallaba su mujer Deyanira, para pedirle la túnica y el manto que solía usar en semejantes solemnidades. Enterada por Licas de la pasión de su marido por Yole y deseosa de recuperar su preferencia, Deyanira frotó la túnica con el filtro que el Centauro le diera malignamente. Ignorando lo que ella hizo, Licas llevó los vestidos. Pero cuando Heracles se puso la túnica, la virtud de la droga mortal, operando poco a poco, lo arrojó a la más atroz desgracia: por acción del calor, el paño, cargado del veneno de la Hidra que le comunicara la flecha, atacó la carne, torturando a Heracles (...τοῦ χιτῶνος διὰ τὴν θερμασιαν τὴν σάρκα τοῦ σώματος λυμαινομενου, περιαλγης γενόμενος ὁ Ἡρακλῆς...).

Presa de crecientes sufrimientos (ἀεὶ δε μᾶλλον τῇ νόσῳ βαρυνόμενος, 38, 3), intolerables, el héroe manda hacer la tercera y última consulta a Delfos. Apolo responde: que suban a Heracles al monte Eta, con todas sus armas, y que alcen allí una gran pira; por lo demás, que se remitan a Zeus. Y es entonces lo de la pira, el servicio del joven y puro Filoctetes, el rayo de Zeus, la desaparición de todo rastro terrestre del gran hombre entrado en la inmortalidad.

Tal es el drama en tres actos —tres pecados, tres enfermedades, medidos por los tres oráculos délficos— que se despliega, en orden jerárquico descendente, a través de las tres funciones. Si el arranque de la epopeya de Heracles (el papel de las divinidades de primera y de segunda funciones) y también el fin (la muerte, equivalente a suicidio, después del tercer pecado; la petición del gesto homicida al joven puro) recuerdan la epopeya de Starcatherus, las especificaciones del segundo (Ifito) y

del tercer (Yole) pecados funcionales están más cerca del segundo (Namuci) y del tercer (Ahalyā) pecados de Indra; en particular el pecado de tercera función es de concupiscencia sexual, como el de Indra, no de venalidad, como el de Starcatherus.[53] Igualmente próximo a la concepción hindú (Indra) es el tema de las "pérdidas" variables que son consecuencia y castigo de los tres pecados: la pérdida del *tejas*, luego del *bala* de Indra (fuerza psíquica, fuerza física), después de los pecados de primera y segunda función, es de igual sentido que la pérdida de la salud mental, y luego de la salud física, de Heracles después de los pecados de igual orden. Sólo que, en Indra, las tres pérdidas, irreparables, se suman para dar progresivamente el equivalente de una aniquilación, en tanto que, en Heracles, las dos primeras pérdidas se reparan y es la tercera, ella sola, *ab integro*, la que debe acarrear la muerte. No concluyamos nada, sin embargo, de estas coincidencias parciales: en un mismo marco épico, como la materia sugiere fácilmente ciertas oposiciones y ciertos nexos causales, hindúes, germanos, griegos pudieron bordar algunas variaciones convergentes. Pero antes que nada era preciso el marco, y nuestro actual propósito es nada más verificar su existencia en estos tres dominios. Pese a las variantes, pese a la pululación de variantes que Grecia presenta aquí como en todas sus leyendas, a pesar —en especial— de los corrimientos sensibles del episodio de Ifito (segundo pecado) que en ocasiones se observan en la carrera del héroe, los helenistas acaso hagan el favor de aceptar este nuevo elemento de explicación y de pensar que, fundamentalmente, en todo tiempo, antes de sus desenvolvimientos, la historia de Heracles estaba jalonada por estos tres episodios ideológicamente solidarios, bajo su forma conocida u otras equivalentes.[54] Es más difícil en todo caso comprender

[53] V. un par análogo de variantes en *Tarpeia*, pp. 280-281 (Tarpeya traiciona por amor al oro o por amor a Tacio); cf. *ME* I, pp. 428-430; cf. p. 491 y n. 2, y 560.

[54] En la *Biblioteca* de Apolodoro (II, 4, 8 - 7, 7), la "escan-

como compiladores tardíos habrían reinventado semejante marco en una época en que de seguro se había perdido el recuerdo de la antigua, de la prehistórica estructura trifuncional.

Los agentes de esta serie significativa de pecados, Starkaðr, Heracles, Indra, son guerreros. El iranio Yima, por su parte, como hemos visto, tiene otro rango: surgido, al parecer, de la tercera función a la cual lo predispone el sentido original de su nombre ("el Gemelo"), Yima impera luego en la primera, soberano de una edad de oro; domina por igual las tres funciones, cuyos órganos instituye (las tres clases sociales), sin que ningún rasgo haga pen-

sion" de la masa de las hazañas de Heracles por tres pecados y tres males (μανῆναι, 4, 12; δεινῇ νόσῳ, 6, 2; ὁ τῆς ὕδρας ἰὸς τὸν χρῶτα ἔσηπε, 7, 7) es muy próxima, bajo algunas reservas de las que la más considerable atañe a la naturaleza del primer pecado y su relación con la primera enfermedad: *1)* la locura, en la que mata a sus hijos, se la manda a Heracles (o, más bien, aún a "Alcides") Hera no después de (y a favor de la depresión producida por) un primer pecado, sino sencillamente κατὰ ζῆλον, por celos; involuntaria y todo, es la muerte de los niños la que constituye el primer pecado, y un "pecado de primera función", ya que atenta contra los sagrados vínculos de la sangre; *2)* a la vez, la primera consulta a Delfos se corre: es, naturalmente, después de lo que aquí es la falta, o sea *después* de la muerte sacrílega de los hijos (y no después de una desobediencia a una orden divina, *antes* de la matanza); la pregunta que "Alcides" hace a la Pitia es "dónde deberá habitar", y es la Pitia, dándole el nombre de "Heracles", quien le manda ir a servir a Euristeo durante doce años, para diez trabajos (que serán doce); *3)* los otros dos pecados y los dos males correspondientes se presentan como en Diodoro, pero sólo hay consulta a Delfos después de los segundos, no después de los terceros: es por su cuenta como Heracles, desollado vivo, construye su pira, después de exhortar a su hijo legítimo, Hilo, para que case, cuando sea grande, con su concubina Yole, materia de su tercera falta y causa de la desgracia: lo cual subraya el carácter sexual de dicha falta. Se advertirá que, ni en Apolodoro ni en Diodoro, ninguna de las otras violencias cometidas por Heracles en su larga carrera, ni siquiera la odiosa mutilación de los κηρυκες, de los heraldos del rey de los minios (Diod., IV, 10, 2; Apolod., II, 4, 11), es considerada como falta, ni trae escarmiento divino, enfermedad o lo que sea.

sar que encarna particularmente la función guerrera. En consecuencia, no peca a la manera de los guerreros y toda su desdicha emana de una falta única, de otro tipo. Es que, en el zoroastrismo, el guerrero purificado, que es como un cruzado al servicio de la verdadera religión, está —teóricamente— libre de los riesgos de su vocación.

Uno de los cuidados, uno de los puntos duros de la reforma zoroástrica, como se ha mostrado a menudo,[55] fue meter en cintura a la función guerrera, eliminar la moral especial de los guerreros indoiranios, a favor de la nueva moral, uniforme y universal, que a su vez no era, purificada y ahondada, sino la moral de la primera función, del "nivel sacerdotal": los valores malos o demoniacos otorgados a conceptos y a seres tales como *mairya*, Aēsma, Indra, Saurva, indican el sentido y la energía de esta corrección.[56] Paralelamente, por encima de las tres funciones y más importante que ellas, la figura del gran dios único, sin medida común con todo el resto de las buenas cosas del mundo que no son más que creación suya, ha recibido un relieve, una irradiación, una "presencia" hasta entonces inauditos: es hacia este Ahura Mazdā y sus mandamientos hacia donde convergen en adelante todas las líneas de fuerza de la ideología. Dado esto, parece natural que un tema como el de los tres pecados del guerrero y de sus consecuencias haya sido eliminado: en vista de que, según Zoroastro, es total, radicalmente malo el guerrero de tipo antiguo, en vista de que su vida entera, en cada uno de sus instantes y de sus actos, es una abominación, ¿cómo concebir que un guerrero así estropee, deshonre con tres pecados excepcionales una vida en general honorable?[57] ¿Y cómo un guerrero del tipo nuevo podría cometer tres pecados tales sin tornarse de paso irremediablemente malo?

[55] En último lugar, "Les archanges de Zoroastre et les rois romains de Cicéron", *Journal de Psychologie*, 1950, pp. 449-463; recogido, con algunos cambios, en *Idees romaines*, 1969, segunda parte, cap. IV.

[56] Stig Wikander, *Der arische Männerbund*, caps. III y IV.

[57] V. antes, p. 84, n. 20.

En el estudio que estamos terminando, hemos considerado nada más carreras heroicas en que la caída en el pecado se expresa en el marco de las tres funciones: son bastante numerosas para garantizar que el tema es antiguo. Pero no habrá que olvidar que no se trata sino de un caso particular del tema general de los "pecados del guerrero". En ausencia de una "falta de tercera función", es su desdén de los dioses y los ritos, y después su dureza hacia soldados enfermos, lo que vale a Tulo Hostilio ser castigado: primero, que descienda sobre él la epidemia, después caer en la más baja superstición, hasta perecer al fin en su palacio incendiado por el rayo de Júpiter (antes, p. 62). Sin embargo ni clasificación aparente, el gigantesco Bhīma acumula en el Mahābhārata faltas que lo hacen merecedor de los reproches del caballeresco Arjuna o del justo Yudhiṣṭhira. En el Cáucaso, en la epopeya narta de los osetas, poblada de figuras tan arcaicas, el guerrero por excelencia, el hombre de acero Batraz, pasa la vida en una serie continua de excesos que lo oponen hasta a Dios y acaba, para alivio de su pueblo, muriendo voluntariamente en una pira más colosal que la del Eta. Y así en otras epopeyas, y no solamente indoeuropeas. Lo que, ligado al eje mismo de su ideología, se limita a los indoeuropeos —a algunos pueblos indoeuropeos—, es la forma precisa de esta fatalidad que acabamos de deslindar.

VI. FATALIDADES DE LA FUNCIÓN GUERRERA

De manera cada vez más precisa y apremiante, las páginas que se acaban de leer han cernido una enseñanza: aun siendo dios, el guerrero está expuesto por su naturaleza al pecado; en virtud de su función y por mor del bien general, está constreñido a cometer pecados; pero pronto cruza este límite y peca contra los ideales de todos los niveles funcionales, contado el suyo. No obstante, no

veremos las cosas enteras y proporcionadas más que si, planteando brevemente, para acabar, un problema clasificatorio análogo a aquel del que partimos,[58] examinamos la noción de pecado en sus relaciones con los dioses de cada una de las tres funciones. Mejor resaltará la singularidad del dios guerrero: Mitra, Varuṇa, por definición, no pecan; a los Aśvin ni se les ocurre pecar; en Indra solo coinciden la tentación y los medios de hacer el mal.

¿Cómo pecarían Mitra, Varuṇa, los otros Āditya? Forman un cuerpo con el *ṛtá*, el orden moral tanto como cósmico y ritual, que han creado, que conservan, que vengan. Más dulce, matizado y tranquilizador con Mitra, más riguroso, terrible incluso, con Varuna, es siempre el *ṛtá* el que es el principio de acción de estos dioses y, tratándose de Varuna, casi se diría que es "su pasión". Están menos en el *ṛtá* que el *ṛtá* en ellos. Ahora bien, el pecado sólo se define por referencia al *ṛtá*, del cual es violación, negación (*ánrta*).[59] Por sorprendentes que parezcan en ocasiones a la conciencia moderna, las acciones de estos dioses están conformes con el *ṛtá*. Las violencias, los arrebatamientos súbitos, los castigos implacables de Varuṇa y todo lo que emparienta al gran ásura con los ásura demoniacos, no son pecados.

¿Cómo pecarían los Aśvin, en el tercer nivel? Toda su función, toda su naturaleza consiste en ser benévolos y bienhechores, σωτῆρες, como los gemelos griegos. Los himnos que se les dirigen no son más que catálogos, alusiones sucesivas a los numerosos servicios que han prestado, como series de estampas de las que por desgracia no conservaríamos sino las edificantes y cortas leyendas. Por otra

58 V. arriba, pp. 71-80, a propósito de la forma que adopta la idea de pareja en cada uno de los tres niveles.

59 Cf. Sten Rodhe, *Deliver us from Evil, Studies on the Vedic Ideas of Salvation*, 1946. Pero el rey humano puede pecar (orgullo, desdén de los dioses, tiranía...), v. antes, p. 101, n. 37.

parte, para pecar hay que oponerse al *ṛtá*, y el atento Abel Bergaine notó ya, en el hermoso estudio que consagró a "la idea de Ley", que estos dioses tan útiles se interesan poco en el orden del mundo.[60] No conocen más que humildes casos particulares, Fulano, Mengano o Zutano en una dificultad precisa. Ni el poeta ni el lector piensan en discutir si operan o no conforme al *rtá*. Sin duda, puesto que son buenos, pero no tiene importancia: el plano de su actividad, como el de los buenos santos taumaturgos de nuestras leyendas occidentales, es más bien el de la caridad que el de la justicia.

Indra, en cambio, y sus guerreros, han recibido un puesto cósmico o social harto distinto. No pueden desconocer el orden, en vista de que su función es guardarlo contra las mil y un empresas demoniacas u hostiles. Mas, para garantizar este oficio, deben primero ellos mismos poseer, cultivar cualidades que se asemejan demasiado a los defectos de sus adversarios. En la batalla misma, so pena de derrota segura, deben responder a la audacia, a la sorpresa, a las fintas, a las traiciones, con operaciones del mismo estilo, sólo que más eficaces; ebrios o exaltados, deben ponerse en un estado nervioso, muscular, mental, que multiplica y amplía sus poderes, que los transfigura, pero los desfigura también, los torna extraños en el grupo que protegen; y sobre todo, consagrados a la Fuerza, son las víctimas triunfantes de la lógica interna de la Fuerza, que sólo se prueba trasponiendo límites, aun los propios, aun los de su razón de ser, y que no se sosiega con ser nada más fuerte ante tal o cual adversario, en tal o cual situación, sino siendo fuerte en sí, la más fuerte —superlativo peligroso en un ser de segundo rango. Las revueltas de los generales y los golpes de Estado militares, las matanzas y los saqueos de la soldadesca y de sus jefes son cosas más viejas que la historia. Y he aquí por qué Indra, como bien dice Sten Rodhe, es "the sinner among the gods".

[60] *La religion védique*, III, 1883, p. 250.

Recordemos sin embargo el punto —de consideración— en que las fatalidades del guerrero recuperan una ventaja: cuando el *rtá* es en sí duro, inhumano, o cuando la aplicación estricta del *ṛtá* vira hacia el *summum ius* de la máxima occidental, oponerse al *rtá*, reformarlo o violarlo es, ciertamente, un pecado desde el punto de vista de Varuṇa, pero, en el lenguaje de los hombres, un progreso. En un capítulo de *Mitra-Varuṇa* (VI, "Nexum et mutuum"), donde tratamos a la ligera ciertos hechos jurídicos romanos (§ 3), pero donde el resto, así como la dirección general, son válidos, se estudió esta oposición benéfica de Indra a Varuṇa (§ 4), de la moral del Héroe a la moral del Soberano (§ 5), en especial las tradiciones hindúes que atribuyen a Indra el mérito de haber salvado *in extremis* víctimas humanas, o incluso de haber sustituido por el ritual en que no perece más que un caballo el viejo ritual varuṇiano de consagración real manchado por la práctica o el recuerdo de sacrificios humanos. "No sorprenderá —escribíamos hace cerca de treinta años— que el dios de las sociedades de hombres, terribles con todo a tantos respectos, aparezca en la fábula hindú, en oposición al Atador mago, como un dios misericordioso, como el dios que desata las víctimas regulares, las víctimas humanas de Varuṇa: el guerrero y el brujo o, en otro plano, el soldado y el policía atentan por igual, cuando hace falta, contra la libertad y la vida de sus semejantes, pero cada uno opera según procedimientos que repugnan al otro. Y sobre todo el guerrero, por el hecho de colocarse al margen o por encima del código, se arroga el derecho de salvar, el derecho de quebrar entre otros mecanismos normales el de la justicia rigurosa, en una palabra, el derecho de introducir en el determinismo de las relaciones humanas el milagro que es la humanidad."

TERCERA PARTE

PROMOCIONES

EPIFANÍAS — MANIQUÍES — SIGNOS

I. LOS MOMENTOS DE UNA CARRERA HEROICA

Los ensayos que anteceden han puesto de relieve los peligros de la hazaña, la mancha que segrega a veces, la desmesura y los pecados que favorece. No es por ello menos cierto que, en todas las civilizaciones, la hazaña concede un buen lugar. Militar o deportiva, escénica y a veces hasta intelectual, realizada en provecho o bajo los colores de la colectividad, crea, aun en nuestro tiempo, un héroe nacional; cumplida fuera del cuadro, produce cuando menos un campeón, una *vedette*, un laureado, cuya vida se torna de la noche a la mañana gloriosa y a veces lujosa. La hazaña es como un concurso ganado, que asegura promoción.

No era de otra manera en las sociedades arcaicas, notablemente por las vías de la guerra. Mucho antes de Plutarco y sus grandes capitanes, una carrera de guerrero no era sino una serie de promociones fundadas en una sucesión de proezas. Y una sucesión, en el fondo, monótona. Incluso la hazaña última, la muerte en combate, que los antiguos germanos no eran los únicos en exaltar, no difería esencialmente de las demás ni en sus gestos ni en sus efectos: si hoy por hoy sólo es ocasión de algunos discursos preparados por jóvenes secretarios famélicos y que hombres políticos declaman en serie ante monumentos estándar, abría otrora en el más allá una nueva vida, parecida a la primera, en la que los mismos juegos continuaban con menos peligros.

En la morada fabulosa de Óðinn, la Valhöll, viven por siempre los hombres que, desde el principio del

mundo, han muerto en los campos de batalla.[1] Multitud inmensa y sin cesar creciente. Pero aún puede crecer más,[2] que tiene asegurada la subsistencia: el jabalí Sæhrímnir, devorado cada día, renace todas las noches para estar de vuelta en el caldero Eldrímnir por manos del cocinero Andrímnir; los orines de la cabra Heiðrún llenan cada noche de hidromel un cuenco inmenso —pues sólo Óðinn consume vino, lujo entre los lujos en la antigua Escandinavia. Y todo el tiempo que los elegidos no consagran a este festín prodigioso, lo dedican a lo que fue su pasión en la tierra: todas las mañanas empuñan las armas, salen y combaten día tras día...[3] Se pensó en un tiempo que este otro mundo dichoso era una imaginación de la época viking, a la que se trasponía el ideal de vida de las bandas conquistadoras. La interpretación es justa en cuanto al hecho, falsa en cuanto a la fecha. Los elegidos de Óðinn constituyen por cierto una "banda", una sociedad de hombres, de las que cundieron entre los viking, pero cuyo tipo era tan antiguo como el mundo germánico. Proporciona la prueba el nombre mismo de los Elegidos de Óðinn, *Einherjar* (**aina-hariia-*),[4] cuyo segundo elemento no es otro que el nombre de un viejo pueblo de la Germania continental, los

[1] Gustav Neckel, *Walhall, Studien über germanischen Jenseitsglauben*, 1913.

[2] Karl Helm, "Die Zahl der Einherjar", *Arkiv for nordisk Filologi*, XLII, 1926, pp. 314-319. La interpretación de Magnus Olsen, según la cual la imagen de la Valholl y de los Einherjar habría sido sugerida por el Coliseo de Roma y los gladiadores (μονο-μάχοι), no es más que una ingeniosa y bonita construcción: "Valhall med de mange dörer", *Acta Philologica Scandinavica*, VI, 1931-1932, pp. 151-170 (recogido en los *Norrøne Studier*, 1938); cf. Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2ª ed., II, 1957, pp. 378-379.

[3] Tal es la descripción de la Edda de Snorri, *Gylfaginning*, 38-41; otra presentación en la Edda en verso, *Grimnismál*, estr. 8-23 (donde aparece la cerveza).

[4] Para *ein-*, v. arriba, p. 80 (*éka*) y cf. Erik, **Ein-ríkr*, el "único poderoso", nombre de varios reyes, uno de los cuales, legendario si no es que mítico, merece los honores del capítulo 20 de la *Ynglingasaga* y de Saxo V, X (cf. al. *Ainarich*, *Einrih*); v. Arwid Johansson *Arkiv for nordisk Filologi*, XLIX, 1933, pp. 234-237.

Harii, entre quienes Tácito (*Germania*, 43, 6) describió una sociedad así, muy atinadamente al parecer, aunque no entendiese todo el mecanismo:[5] "Los Harii —dice— superan en fuerza a los pueblos que acabo de enumerar; ariscos, aumentan su natural fiereza sirviéndose de artificios, y aprovechando el momento: escudos negros, cuerpos embadurnados; para los combates escogen noches oscuras y, por el horror que inspira así en la sombra este fúnebre ejército (*feralis exercitus*), difunden el espanto; no hay enemigo que soporte este espectáculo extraño y como infernal (*nouum ac uelut infernum aspectum*), puesto que en cualquier combate son los ojos los primeros vencidos."

Herido de muerte al término de la batalla de Kuruksetra, Duryodhana que, en su desventura merecida, al menos exhibe hasta el fin algunas de las cualidades del *kṣatriya*, ve en el golpe que lo alcanza algo muy distinto de un destino deplorable:[6]

> Lo que aquí abajo vale la pena obtener es la gloria, y sólo puede serlo por el combate. Acabar en casa es cosa censurable para un *ksatriya;* morir uno en su casa, acostado, es faltar grandemente al deber. El hombre que manda a su cuerpo sea al bosque [como asceta],

[5] Inclusive a veces se ha pensado que *Harii* no era el nombre de un pueblo sino de una sociedad de guerreros; acaso haya sobrevivido su nombre en el de los hermanos *Herilunga, Harlunge* de la epopeya alemana; cf. Ludwig Weniger, "Exercitus feralis", *Archiv für Religionswissenschaft*, IX, 1906, pp. 201-247 (con comparaciones griegas) y el comentario de Rudolf Much en su edición de la *Germania*, 1937, pp. 382-386.

[6] IX, 4, 29-37, en especial:

> 30. *grhe yat ksatriyasyāpi nidhanam tad vigarhitam*
> *adharmah sumahan esa yac chayāmaranam grhe.*

Cf. XI, 26, 12-13. Edward W. Hopkins, *Epic Mythology*, 1915, p. 109: los rsi explican a Rāma que los muertos en la batalla de Kuruksetra no irán al reino de los muertos, a Yama, sino directamente al cielo (IX, 52, después de 16, rechazado a una nota por la edición de Poona: *yamasya visayam te tu na draksyanti kadācana*); razón (18): alzada por el viento, la polvareda del campo de batalla los purificará, aun siendo pecadores, y los llevará al cielo.

sea a la batalla, luego de celebrar grandes sacrificios, va a la gloria... Abandonando los diversos disfrutes puedo ahora, merced a este combate bien librado, ir hasta el mundo de Indra, el mejor destino para los muertos. El cielo es residencia de los héroes de noble conducta, que no vuelven la espalda en las batallas... Los tropeles alegres de las Apsaras los contemplan[7] ahora en el combate, ahora los Padres los miran, honrados, en la asamblea de los dioses, disfrutando en el cielo en compañía de las Apsaras. Por el camino que siguen los inmortales, los héroes que no regresan del combate, también nosotros vamos a subir...

Ni siquiera el Cicerón de la decimocuarta *Filípica*, señalado ya para otra partida, deja de confiar al dios epónimo los pocos muertos de la *legio Martia*, héroes de una escaramuza victoriosa:[8]

En la huida, la muerte es vergonzosa, gloriosa en la victoria: en un ejército que combate, Marte en persona acostumbra reivindicar para sí los más valientes. En tanto que los impíos que matasteis padecerán en los infiernos el castigo de los parricidas, vosotros, que exhalasteis el último aliento en la victoria, habéis ganado la morada de los hombres piadosos...

Si la última hazaña, parecida a las demás pero iluminada por estas esperanzas, hace paradójicamente de prueba iniciática para la vida del más allá, la verdadera primera proeza, la que abre al joven guerrero la carrera terrestre, tampoco difiere de las

[7] Śloka 35: *mudā nūnam* prapaśyanti *yuddhe hy apsarasām ganāḥ*. cf. *Eneida*, VII, 813, los jóvenes y mujeres que "siguen con los ojos" a la caballera Camila: *...iuuentus / turbaque miratur matrum et* prospectat *euntem / attonitis inhians animis...*

[8] § 32: *Vos uero patriae natos iudico, quorum etiam nomen a Marte est, ut idem deus urbem hanc gentibus, uos huic urbi genuisse uideatur. In fuga foeda mors est, in uictoria gloriosa. Etenim Mars ipse ex acie fortissimum quemque pignerari solet. Illi igitur impii, quos cecidistis, etiam ad inferos poenas paricidii luent, uos uero, qui extremum spiritum in uictoria effudistis, piorum estis sedem et locum consecuti.*

que realizará en adelante hasta la muerte: ese momento singular, en el fondo, no tiene mayor originalidad que poner punto final a una suerte de minoría de edad generalmente dedicada a un adiestramiento minucioso. De ahí que, cuando se tienen que comparar los mitos y leyendas que ilustran en diversos pueblos la función guerrera, se aprecie muchas veces que escenas homologas, por ejemplo una lucha contra un tipo de adversario particularmente fuerte o aterrador, son empleadas sin gran variación en un relato de "iniciación" aquí, para gloria del héroe novel, allá en una narración de "confirmación' o de "promoción", para gloria de un héroe ya probado. Es así, según se ha visto,[9] como la victoria de Cúchulainn sobre los tres hijos de Nechta es el modelo mismo del combate iniciático, una de las *macgnímartha* que realiza el niño cuando escapa por primera vez a la vigilancia de sus preceptores, en tanto que si el vencedor de los tres Curiacios fue elegido con sus hermanos para el encuentro decisivo, era por ser conocidos como expertos, *feroces suopte ingenio*: Roma no ha confiado su suerte a bisoños. Las dos escenas no por eso dejan de ser afabulaciones del mismo tema, sólo que atribuidas a dos momentos diferentes del ascenso hacia la gloria. El exegeta no debe olvidar este dato elemental y se guardará de generalizar las nociones de *Jünglings-* o de *Kriegerweihe.*

Me propongo mostrar que varias de las hazañas de Indra en la mitología de los himnos y de los Brāhmana, y más aún en la de las epopeyas que tantas veces prolonga materia paravédica o más antigua que la del RgVeda, se aclaran por comparación con escenas ya de iniciación, ya de promoción, presentadas como tales en los mitos o leyendas de otros pueblos de la familia.

[9] V. anteriormente, pp. 23-24, y más adelante, pp. 163-165.

II. VṚTRAHÁN, VƏRƏθRAGNA, VAHAGN

El primer problema que se impone a la atención es el de las relaciones entre el Indra *Vṛtrahán* védico y el dios iranio *Vərəθraǧna*. La prueba del tiempo ha confirmado los análisis lingüísticos y filológicos del libro que le consagraron hace un tercio de siglo Émile Benveniste y el desaparecido Louis Renou.[10] Ha demostrado asimismo que, para la inteligencia de las realidades religiosas que están detrás de los textos y que los sustentan, hay que añadir otros puntos de observación y otros medios a aquellos a los que se limitaron, por principio, los autores.

Uno de los principales resultados del libro de 1934 fue establecer el carácter secundario del demonio Vṛtra: los himnos védicos lo presentan en términos vagos y ni siquiera existe como tal en Irán, ni en el Avesta, ni en las tradiciones laterales. Quien es consistente, vivo, es su adversario, el "matador (o destructor) de *vṛtrá*", el *vṛtrahán*, el *vərəθragan*,[11] o bien "la destrucción del *vərəθra*" que es el neutro *vərəθraǧna*, secundariamente personificado en masculino en el dios del mismo nombre. Además, conformemente a la etimología, el *vṛtrá* neutro, que sólo la India explicitó como demonio, es propiamente "la resistencia", masa imponente pero pasiva, objeto de los golpes del atacante, y opuesta al *áma*, fuerza ofensiva que anima a éste.

La personificación del *vərəθraǧna* en *yazata* está ligada de seguro a la vasta reforma que, a partir del politeísmo indoiranio, produjo el mundo divino del zoroastrismo, enteramente dominado por Ahura Mazdā, y más precisamente a la verdadera revolución que degradó a archidemonio uno de los dioses de mayor consideración de las bandas conquistadoras. La teología indoirania yuxtaponía funciones y dioses funcionales que, para grupos humanos dife-

[10] *Vṛtra et Vṛθragna* = *Cahiers de la Société Asiatique*, III, 1934.

[11] Nominativo *vərəθraǰā*, etc.

rentes, justificaban morales distintas, entre las cuales la de los guerreros era, por esencia, inquietante a la vez para los sacerdotes y para los ganaderos-agricultores. A aquellos *márya* tan propensos al exceso, particularmente en sus relaciones con las mujeres, debía de aplicarse lo que se dijo de los *berserkir* escandinavos: más que útiles en el combate, durante la paz eran *aufdringlich und bösartig*, y en consecuencia generalmente odiados.[12] Esta fatalidad de naturaleza, el politeísmo la consagraba, lo hemos visto, en el comportamiento de seres divinos, el principal de los cuales era Indra, el pecador Indra: la violencia que gobernaba, de la que ponía el ejemplo, no contribuía menos al equilibrio social y cósmico que el buen porte diversamente patrocinado por Varuna y por Mitra, ni que la inagotable servicialidad de los Gemelos.[13] El mazdeísmo cambió todo esto, sustituyendo el surtido de morales por la ley uniforme, universal, de un gran dios. Teológicamente como sin duda socialmente, el ataque más vigoroso y más difícil de los reformadores tuvo que apuntar a los guerreros tradicionales, hombres y dioses: el problema estaba en incorporarlos sólo a las filas de la buena religión, es decir, en conservarles la fuerza y la valentía quitándoles al tiempo la autonomía.[14] De seguro, la operación no era realizable sin daños, y la principal víctima fue Indra. La "función guerrera" purificada, con el legado domesticado de quien en adelante no era sino uno de los peores auxiliares del Mal Espíritu, se encontró repartida entre un dios de "primera función", Miθra, cuya naturaleza permitió —al contrario— usarlo holgadamente en el nuevo sistema con su nombre tradicional, y una nueva abstracción personificada,

12 Finnur Jónsson, *Egils saga Skallagrímssonar*, 1894, p. 30, nota 9, 3.

13 V. antes, pp. 72-76, 130-131.

14 "Les archanges de Zoroastre et les rois romains de Cicéron, retouches homologues à des traditions parallèles", *Journal de Psychologie*, año 43, 1950, pp. 449-465, recogido con modificaciones en *Idées romaines*, 1969, segunda parte, capítulo IV.

Vərəθrağna, genio de la victoria ofensiva, por lo demás subordinado a Miθra: fue Miθra quien en adelante arrojó el *vazra* contra los infieles y los revoltosos, y Vərəθrağna quien utilizó contra ellos otro don del antiguo campeón celeste, el de las metamorfosis animales. Entre los dos aseguraron a la comunidad de los creyentes lo que Indra asegurara hasta entonces a las tribus de los Arya: el éxito de las armas, la conquista.

Con aquel nombre apenas modificado por el tránsito a lo abstracto, *Vərəθrağna* era el indudable relevo de uno de los títulos populares del Indra indoiranio. No hay razón para pensar que los Vedas hayan innovado haciendo de *Vṛtrahán* uno de los epítetos, el más prestigioso, de este dios.

Verdad es que no dispone éste del monopolio. Se halla el epíteto afectado a todo lo que es victorioso por naturaleza o en una circunstancia particular,[15] a divinidades multivalentes, más precisamente trivalentes, como Soma, Agni, Sarasvatī, a Manyu, personificación del *furor* del combatiente, a conceptos o representaciones míticas vinculados al combate, tales como la fuerza, la embriaguez o el *vájra*, arma de Indra. Pero es conferido también a un simple mortal, *Trasádasyu*, propiamente "El que hace temblar a los enemigos (o a los demonios)", interesante para nuestros problemas porque varios textos lo presentan como un guerrero extraordinario, y también porque lleva en su nombre uno de los raros testimonios védicos de la raíz *tras-*, la del latín *terrēre*, sin duda importante en la ideología tanto como en las técnicas de los guerreros indoeuro-

15 Renou, *op. cit.*, pp. 115-116; excepcionalmente los Asvin son llamados *v.*, *RV*, VIII, 8, 9 y 22; acerca de esta atribución a los Aśvin, acerca del carácter trifuncional dado a los Aśvin por algunos himnos del octavo libro, v. "Les trois fonctions dans le ṚgVeda et les dieux indiens de Mitani", *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres*, 5ª serie, vol. XLVII, pp. 265-298.

peos.[16] *RV*, IV, 38, 1, por ejemplo, lo llama *kṣetrâsâm... urvarâsâm ghanám dásyubhyo abhíbhūtim ugrám*, "conquistador de las tierras habitables, conquistador de las tierras cultivables, destrucción para los enemigos, superior, fuerte". Como tal, es objeto de las atenciones de Indra (VIII, 36, 7): *prá Trasádasyum āvitha tvám éka ín nrsâhya índra*, "tú, tú solo, ayudaste a Trasadasyu en la batalla de los hombres, Indra". Ahora bien, este personaje es calificado desde su nacimiento, en dos estrofas consecutivas de IV, 42, 8 y 9, de *índram ná vrtratúram ardhadevám*, "vencedor de Vrtra como Indra, semidiós", y después, de modo equivalente, de *vṛtrahánam... ardhadevám*, "destructor de Vṛtra, semidiós". El último epíteto, hápax en el ṚgVeda, lo eleva retóricamente por encima de la condición humana, no obstante que su padre y su madre, mencionados varias veces, sean humanos; es notable que esté así unido, en segundo lugar, al otro, *vṛtrahán*, o a su sinónimo *vrtratúr(a)*,[17] como si la hazaña o la serie de hazañas que *vṛtrahán* designa tuviese por consecuencia natural un ascenso por la jerarquía de los seres. El uso que hace el Avesta del adjetivo *vərəθragan* no es diferente.[18] En contextos belicosos, se aplica a las entidades combatientes y al Salvador (Vāta, Sraoša, Saošyant), varias veces a Haoma como en el ṚgVeda a Soma, a las plegarias que son el arma más eficaz en la lucha del Bien contra el Mal. También hay héroes así premiados: "Por haber matado al monstruo Dahāka —escribe Benveniste—, Θraētaona merece el título de *vərəθrajâ taxmō Θraētaonō* (*Yašt* V, 61)" y su arma participa de este privilegio (*Yašt* XIX, 92).

No es menos cierto que, en el ṚgVeda, es Indra quien es el *vṛtrahán* por excelencia, modelo de los otros, y que este título le toca por una victoria sobre un ser demoniaco, de apariencia incierta pero de nombre preciso, la "serpiente (o dragón) Vṛtra",

[16] "Ombrien *Tursa*", *Latomus*, XX, 1961, pp. 253-257.

[17] Cf. avést. *vərəθrataurva* unido a *vərəθragan* en *Yašt* XIV, 57, Benveniste, *op. cit.*, p. 20.

[18] Benveniste, *op. cit.*, pp. 20-22.

la Resistencia personificada. Algunos textos dicen en claro que esta victoria trajo, en la vida del dios, una promoción más sustancial. Así VI, 20, 2:

A ti, Indra, fue conferida (raíz *dhā-*) por los dioses la calidad de *ásura*, como la del Cielo [= *ásura* divino típico], cuando, -?- [= epíteto oscuro[19]], asociado a Viṣṇu, hubiste matado a la serpiente Vṛtra (*vṛtrám*... raíz *han-*).

Por imprecisa que sea en el ṚgVeda la noción de *ásura*, reservada entre los dioses a un corto número, y cualesquiera que sean las alusiones de los himnos a otras maneras en que hubiese sido conferido el *asurya* a Indra, o en que éste lo hubiese conquistado, este texto establece un nexo de sucesión y de causalidad entre la muerte de un ser demoniaco, designado como Vrtra, y la concesión al matador de una calidad y un poderío nuevos.

En 1948, en dos documentos, uno parsi, el otro pelvi, fundados en partes perdidas de la compilación avéstica, el P. Jean de Menasce tropezó con la prueba de que Vərəθraγna —Vahrām o Bəhrām en este estado de la lengua— disfrutó también de una promoción después de haber salvado la creación buena, merced a la máxima hazaña concebible.[20]

El primero de estos textos, fragmento parsi de la Rivayāt de Munich, había sido publicado por Chris-

[19] *rjīsín*, epíteto de Indra, "vordringend, gerade drauf los eilend" (Grassmann), "Trinker des Trestersafts" (Geldner), "der weisse Labung habende" (Thieme). Otras formas de promoción de Indra, vinculadas en los himnos a la victoria (para ella o después de ella) sobre Vrtra, v. Bernfried Schlerath, *Das Königtum*, 1960, pp. 56, 58-59; nada de sistemático hay en las numerosas alusiones a un "adelanto" de Indra.

[20] "La promotion de Vahrām", *Revue de l'histoire des religions*, CXXXIII, 1947, pp. 5-18. Nunca se meditará bastante la advertencia final: "Comenzamos a sospechar la importancia de la depuración a que sometieron los mobed una tradición religiosa cuya diversidad y exuberancia se nos revelan al azar de las investigaciones y los descubrimientos. Mas

tian Bartholomae, pero los historiadores del mazdeísmo no lo aprovecharon. Helo aquí íntegro, en la traducción del P. de Menasce.

Cuestión al respecto del séptimo Amšasfand, Bahrām Yazad [21] el victorioso (*pīrūzgar*), destructor del adversario (*dušman zadār*). Respuesta: el maldito Ahriman hizo una vez un gran ataque. Ormizd el creador habló así a los seis Amšasfand: "—Id y traedme, atado, al impuro Ahriman." Los seis Amšasfand partieron y buscaron largo tiempo a Ahriman sin conseguir atraparlo. Y Bahman, Ardībehišt, Šahravīr, Asfandarmat, Xūrdād y Amurdād volvieron y fueron a decirle al Omnisciente: "—Largo tiempo hemos buscado a Ahriman, mas no ha caído en nuestras manos." Entonces el Omnisciente dijo a Bahrām Yazad: "—Tú, a quien creé victorioso desde el origen (*az awwal*), haz acto de victoria; ve con los seis Amšasfand y tráeme a Ahriman atado." Bahrām Yazad partió con los seis Amšasfand y condujo ante Ormizd al impuro Ahriman atado. Ormizd le dijo: "—Este impuro, atado espiritualmente, enciérralo, cabeza abajo, en el infierno." Entonces Bahrām Yazad llevó al impuro Ahriman al infierno y allí lo hundió, cabeza abajo; tornó ante Ormizd diciendo: "—He hundido a ese impuro en el infierno." Ormizd el creador se regocijó y dijo: "—Desde el origen te declaré victorioso, ahora has adquirido la victoria; te confiero el título de Amšasfand, pues cumpliste lo que no pudieron

sería erróneo no contar con las pérdidas fortuitas que pudieron ocurrir, independientemente de cualquier tendencia, antes de la fijación escrita del canon (cf. Stig Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, 1946, pp. 170-176). Pudieron conservarse tradiciones olvidadas o excéntricas, aun en medio ortodoxo. Se ve, en todo caso, cuánto partido puede sacarse todavía de manuscritos pelvis, fácilmente accesibles, pero que nadie se cuida de editar; otros, cuyos títulos conocemos por los catálogos de las bibliotecas hindúes, parecen también de lo más prometedores. Hay que desear que sea enriquecida cuanto antes nuestra demasiado magra colección de datos iranios."

[21] Avést. *yazata*, "digno de culto", designación de los dioses subordinados a Ahura Mazdà (*daeva* se había convertido en nombre genérico de los demonios); los y. están en dignidad por debajo de los Amәša Spənta, "Inmortales Eficaces (Bienhechores)", en quienes el zoroastrismo sublimó los antiguos dioses canónicos de las tres funciones y la diosa que se les agregaba.

cumplir los seis Amšasfand." Por esto dicen que Bahrām Yazad es el séptimo Amšasfand.

El texto pelvi, aunque algo desleído, se refiere expresamente a un pasaje del Avesta y presenta el relato como una respuesta de Ohrmazd mismo a dos preguntas de Zoroastro: "¿Quién es el séptimo Amarhaspand?" y "¿Por qué el séptimo Amarhaspand, Vahrām Yazat, es más que todos los demás Amarhaspand, y lo hiciste mejor, más grande y más poderoso que los otros?" La enseñanza es sensiblemente la misma que en la Rivayāt, con pocas precisiones nuevas. La más interesante está al principio, en la descripción del peligro que el Mal Espíritu, llamado aquí Gannak Mēnōk, hace pasar primero a la creación espiritual (*mēnōk*), pero también a la material (*gētīk*):

En el tiempo —dice Ohrmazd— en que el maldito Gannak Mēnōk andaba por el mundo, toda suerte de sufrimientos, de penas y adversidades se abatieron sobre este último. Una vez que iba por el cielo, se rompió en tres,[22] con lo cual aquel maldito malhechor, entre los Amarhaspand del *mēnōk* que estaban en el lugar *mēnōk*, se tornó más temible, más nocivo y más malo. Entonces todo el mundo de los seres del *mēnōk* acudió a Ohrmazd a quejarse: "—...Al presente el maldito Gannak Mēnōk está en condiciones de hacer en el mundo toda suerte de maldades, a las que nadie halla remedio. Ya que eres el Omnisciente, debes poder emplear un medio de que el maldito Gannak Mēnōk caiga de cabeza en el lugar del infierno."

Después de la hazaña, la recompensa de Vahrām es motivada de la misma manera que en el otro documento y el comentario que hace entonces Dios volviéndose al profeta es interesante, porque liga estrechamente esta escena a la teología de Vərəθraγna:

[22] El Mal Espíritu adquiere así forma y valor de "adversario triple", v. arriba, pp. 28-30, y más adelante, pp. 181-187.

Es por ello por lo que Ohrmazd le dijo: "—Te he creado victorioso el primer día, pero al presente has obtenido la victoria y has asegurado la protección del *mēnōk* y del *gētīk*. En razón de esta acción, te nombro ahora Amarhaspand, puesto que esta acción no pudieron cumplirla los seis Amarhaspand... Te nombro el séptimo Amarhaspand, Vahrām Yazat, el destructor del adversario, del mío, de mí que soy Ohrmazd. Y así será como te nombre Zartušt cuando él -?- al hombre del *gētīk*." —Oh Zartušt, hijo de Spitama, te voy a decir otra cosa que es dicha en elogio de Varhām Yazat en este mismo pasaje del Avesta y del Zand, a saber, que la valentía de Vahrām Yazat fue creada más poderosa que los otros Yazat. Esta victoria será en la Resurrección y en el tiempo del Cuerpo-por-venir, cuando ate al Gannak Mēnōk con los *dēv* y los *druǰ*. De ese Vahrām Yazat que nombras victorioso, en el Avesta y el Zand es dicho que va por el *mēnōk* y el *gētīk* con más beneficio y más gloria, es decir, que presta atención a los dos mundos, y que va adoptando diez formas [que son enumeradas; luego:] Y Ohrmazd dijo: "—Oh Zartušt, transformándose de estas diez maneras entre las creaturas de Ohrmazd, por este acto aparta de los hombres y aleja de ellos los males, sufrimientos y dolores."

Una diferencia muy importante se aprecia entre las concepciones hindú e irania de la hazaña que vale su promoción al personaje divino. Indra sólo obtiene el sobrenombre de *Vṛtrahán*, al mismo tiempo que dicha promoción, por la hazaña que consistió, efectivamente, en destruir Vrtra o una forma simbólica de "resistencia"; hasta entonces, cualesquiera que fuesen sus éxitos, podía dudarse de que saliera victorioso de este caso tan considerable. Tratándose de Vərəθraĝna, no se plantea la cuestión: "fue creado victorioso", *pērōzgar* —lo cual no es más que una glosa de su nombre, tal como lo entendía la tradición postavéstica—,[23] lo es pues "desde el comienzo", por esencia, y Ahura Mazdā lo sabe mejor que nadie, al dirigirse a este especialista (por vez primera, a juzgar por sus palabras) después del fracaso de los Amə̄ša Spənta —fracaso que por lo

[23] Benveniste, *op. cit.*, p. 26.

demás no es humillante puesto que no son ni vencidos ni incapaces de vencer al enemigo, sino sencillamente de descubrirlo. O sea que si Ahura Mazdā lo promueve al grado superior, es porque respondió a la definición que por adelantado enunciaba su nombre: más o menos como los soldados de Roma, después de una victoria, aclamaban con el título de *imperator* a aquel que, desde el punto de vista de la *res publica*, era su *imperator* desde su reunión en el Campo de Marte. El mazdeísmo de seguro innovó en este punto: remplazando a Indra por un dios de quien *vərəθraγan* no era un sobrenombre, sino la propia radical de su nombre, la teología reformada se condenaba a esta articulación de conceptos y de imágenes menos sencilla y menos satisfactoria que lo eran la védica y, sin duda, la indoirania.

En la práctica, esta pequeña complicación no tenía mayor consecuencia, por lo demás. El arya védico que rogaba a Indra, con o sin la calificación de Vrtrahan, esperaba de él la victoria, con los vigorosos medios y los efectos copiosos de ésta. El Yast de Vərəθraγna concluye con la misma esperanza (XIV, 57-65): dice que el dios inspira encantamientos y ritos que dan la victoria, que arruina y destruye el ejército enemigo y priva del uso de sus armas a quienes faltan a Miθra. El P. de Menasce ha recordado al respecto algunas bendiciones atestiguadas en bajo avéstico y en pelvi.[24] El *Afrīn i Paigambar Zartušt* y el *Vištāsp Yašt* dan a conocer fórmulas como éstas:

¡Así seas muy bienhechor, como Mazdā!
¡Victorioso como Θraētaona!...
¡Vencedor de tus enemigos, como Vərəθraγna!

Finalmente, los armenios, que tomaron este dios de los partos, junto con algunos otros, deformando

[24] *Art. cit*, pp. 5-6. Las fórmulas no piden en claro que los dioses mencionados otorguen los privilegios deseados; cuando menos hacen de dichos dioses patrones de medida de tales cualidades.

su nombre a *Vahagn*,[25] esperaban de él igual servicio. A este respecto poseemos un texto inapreciable. Al principio de la carta-edicto por la cual Tiridates trata de afirmar el politeísmo, desea a sus súbditos, por gracia de los principales dioses, cierto número de cualidades o de ventajas, cada una de las cuales corresponde a la vocación del dios mencionado con ella. Y he aquí lo que leemos cuando le toca a Vahagn:[26]

¡Que os toque la valentía, procedente del valeroso Vahagn!

Vahagn era, en efecto, el modelo celeste de los guerreros vencedores. El escritor armenio Moisés de Korén (I, 31) conoció aún cantos que lo presentaban bajo rasgos que no son estrictamente avésticos, que lo muestran más cercano en todo caso

25 De **Varhragn* < **Varθragna*, Benveniste, *op. cit.*, p. 82. El dios se nacionalizó armenio con dicho nombre; cuando se trata del dios iranio como tal, los autores armenios escriben *Vram*, Wikander, *Feuerpriester...*, pp. 96, 101.

26 Agatángel, 12: *k'aǰut'iwn hasc'ē jez i k'aǰn Vahagnē*, ἀρετὴ ὑμῖν φθάσῃ ἀπὸ τοῦ ἐναρετου Ἡρακλέους. La humana valentía pedida aquí a Vahagn como a la fuente de toda valentía, devuelve al tema central del *Yašt* XIV. Tanto más cuanto que la virtud designada por las palabras *k'aǰut'iwn*, ἀρετὴ, es una virtud activa, ofensiva, precisamente como el complejo de cualidades que cobija el nombre de Vərəθraĝna; cf. el grito de los guerreros armenios matando a los soldados de Sapor: "¡Por el *k'aǰ* Aršak (su rey, que Sapor tenía prisionero desde hacía largos años)!", en Fausto de Bizancio, V, 5, y la fórmula, de veras "vərəθraĝniana" que Moisés de Korén, I. 8, atribuye a otro Aršak, rey de los persas y de los partos: *sahmank' k'aǰac' zēnn iwreanc'*, "las fronteras de los valientes (son) sus armas, los valientes no conocen más fronteras que las de sus conquistas". En la Armenia precristiana parece que *K'aǰk'* designara una especie de *Männerbund*; sobrevivieron en el folklore como una raza de genios más bien demoniacos; los georgianos apandaron con ellos (intervienen en *El hombre de la piel de tigre*), y también los osetas; acerca de los primeros (*K'aǰi*), v. Georges Charachidzé, *Le systeme religieux de la Géorgie païenne*, 1968, sección VII, cap. 2 ("Saint Georges chez les Kadzhi"), pp. 515-543; cap. 3 ("Retour de Saint Georges et ses conséquences"), pp. 545-557; acerca de los segundos (*Kadzitæ*), v. mi *Livre des héros*, 1965, pp. 195-196, 202-204.

del Indra Vṛtrahan védico que el Vərəθraγna del *Yašt* XIV:[27] contaban —dice— los combates (*krṙuel*) de Vahagn contra los dragones (*ənd višapac'*) y sus victorias (*yałtel*), y generalmente cosas harto semejantes a las proezas de Heracles.

Tal como tantas veces, los autores de los himnos védicos han dejado en la sombra un aspecto de la victoria de Indra sobre Vrtra que no tenía lugar para nada en las invocaciones-elogio ni en las plegarias, pero que la literatura más narrativa de los Brāhmana y sobre todo de la epopeya recogió y desenvolvió, y cuya antigüedad es *a priori* probable. puesto que corresponde a un rasgo frecuente de los relatos de combates míticos o legendarios, en el mundo indoeuropeo y otras partes.

Otras proezas necesarias de Indra, como hemos recordado largamente, implican mancha o pecado (el ṚgVeda también desdeñó semejantes prolongaciones desagradables) y sucede, en la epopeya, que la muerte de Vrtra sea de aquéllas. Pero la consecuencia ingrata de la hazaña puede ser de otra clase.

De los *berserkir* escandinavos, guerreros selectos que sembraban el terror entre el enemigo, la creencia de la Edad Media afirmaba que, mientras duraba su *berserks gangr*, su "furor de *berserkr*", eran de tal manera fuertes que nada podía resistirlos, pero que, pasada esta crisis, se tornaban débiles, impotentes (*ómáttugr*), hasta el punto de tener que acostarse con lo que equivalía a una enfermedad.[28] Matar a la Serpiente, a Vṛtra, tuvo este efecto sobre el vencedor. Antes de disfrutar plenamente de su nuevo título, pasó una terrible depresión, ora atribuida a un espanto *post euentum*, ora considerada como el rebote del esfuerzo físico y moral que

[27] Moisés creo un rey prehistórico Tigranes de quien Vahagn es uno de los tres hijos, divinizado (*astuacac'eal*). Sobre este arreglo, v. Heinrich Gelzer, *Die Anfänge der armenischen Kirche*, 1895, p. 107.

[28] *Egils saga Skallagrímssonar*, 27, 13: *...en fyrst, er af var gengit, þá varu þeir ómátkari, en at vanda.*

acababa de realizar. El RgVeda sólo alude una vez (I, 32, 14) a este estado lamentable del dios, pero con notable precisión en cuanto al itinerario de su fuga, si no sobre el lugar en que se refugió:

¿A quién has visto como vengador de la Serpiente, Indra, para que el miedo haya entrado en tu corazón después de haberla matado, y que los noventa y nueve cursos de agua los hayas atravesado como un halcón asustado (atraviesa) los espacios?...

Evidentemente no son estos cuatro versos los que pudieron producir la abundante tradición ulterior acerca de la fuga del dios vencedor: constituyen, mucho más bien, un afloramiento, único en todo el himnario, de un dato mítico más estorboso que útil. Entre los relatos circunstanciados que leemos en la epopeya, la variante mejor garantizada —se presenta como si reprodujera una antigua tradición, un *itihāsa*— está en un episodio célebre del quinto canto del Mahābhārata, donde, de acuerdo con el estado épico de la mitología, Indra funciona no solamente como dios fulgurante y combatiente, sino como rey de los dioses.[29] Después de contar la muerte del demonio Vṛtra, el poeta sigue al matador primero en su menoscabo, luego —y esto tiene muy otra importancia para los hombres— en la gloriosa restauración que le permite prevalecerse en plena seguridad del título que ha ganado.

Vencedor, Indra escapa hasta el extremo de los mundos, donde vive oculto en las aguas, como una serpiente rastrera. El universo, Tierra y Cielo, hom-

[29] V, secciones 14 a 18. Publicado por Adolf Holtzmann en 1841 en *Indravidschaya, eine Episode des Mahābhārata* V. las otras versiones épicas, unas cercanas a ésta, otras de un tipo diferente, con numerosos puntos comunes, en Adolf Holtzmann, "Indra nach den Vorstellungen des Mahābhārata", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXII, 1878, pp. 305-311, y en Edward W. Hopkins, *Epic Mythology*, 1915, pp. 129-132. Hay versiones muy próximas en los Purāna: así *BhāgavataPurāna*, II, 13, 10-17 (Indra, "de quien Agni es el mensajero", habita durante mil años en medio de las fibras de un tallo de loto, 15).

bres y dioses, padecen una congoja inmensa. Amenazada por las exigencias del "rey temporal" Nahuṣa que los dioses han acabado por ponerse, la esposa de Indra decide encontrar y traer a su marido. Se dirige a una especie de vidente divina, Upaśruti,[30] que la guía al escondrijo. Con ella, franquea montes y selvas, cruza el Himalaya, y entonces:

[Upaśruti] fue al Océano, ancho de numerosos *yojana*, y llegó a una gran isla cubierta de toda suerte de árboles y de plantas trepadoras. Vio un hermoso lago celeste, cubierto de pájaros, de cien *yojana* de ancho y otro tanto de largo. Allí, por millares, había lotos celestes, de cinco colores, zumbantes de abejas, desplegados. Ahora bien, en medio de aquel lago se dilataba un bello y vasto campo de lotos que dominaba un alto loto amarillo de tallo enhiesto. Habiendo hendido el tallo, penetró ella con su compañera y vio a Indra inserto en las fibras.[31] Viendo a su señor revistiendo una forma menudísima, la diosa se dio ella también una forma menuda, y Upaśruti hizo otro tanto...

La mujer de Indra expone sus propios peligros, exhorta al dios matador de demonios a manifestarse como lo que es, a recuperar su *tejas*, su energía. Pero Indra responde que "no es el tiempo del valor", que Nahusa es el más fuerte y, para ganar tiempo, le aconseja una argucia. La desventurada parte y se dirige al dios brahmán, el capellán de los dioses, Bṛhaspati. Éste evoca a Agni, el Fuego, y le encarga descubrir a Indra —por segunda vez, con una de esas incoherencias, frecuentes en los relatos épicos, que demuestran que los poetas no han querido dejar perder ni una variante, inapreciable a otros respectos, de lo que acababan precisamente de narrar.[32] Rápido como el pensamiento, "en el

[30] Propiamente "Rumor"; "boon-granting-Rumor, an evil spirit in Sūtras" (Hopkins, *op. cit.*, p. 130); "Divination" (Pr. Ch. Roy); "sorte d'oracle prédisant l'avenir" (Renou-Stchoupak Nitti, *s.v.*).

[31] V, 14, 9: *padmasya bhittvā nālañ ca vivesa sahitā tayā visatantupravistañ ca tatrāpasyac chatakratum.*

[32] Holtzmann, *art. cit.*, pp. 309-310, no duda —y con razón— de que la "búsqueda" del Fuego, por iniciativa de

tiempo de un pestañeo", Fuego explora todas las partes de la tierra firme y del aire: nada de Indra. "Entra en las aguas", ordena Bṛhaspati. Fuego se defiende: el agua es el único elemento en el que no puede entrar, se moriría... Brhaspati insiste, lo encanta con alabanzas y reitera su orden. Fuego no vacila más: "Te haré ver a Indra (*darśayiṣyāmi te śakram*)", dice, y se precipita en el Océano, y después en el lago en donde está escondido Indra:

Hurgando en los lotos descubrió a Indra en medio de las fibras.[33] Regresó precipitadamente e informó a Bṛhaspati que el señor estaba refugiado en una fibra de loto, reducido el cuerpo a la dimensión de un átomo.

Bṛhaspati se dirige en el acto al lugar indicado y encanta a Indra con el elogio de sus hazañas pasadas (*purānaih karmabhih devam tustava balasūdanam*), elogio que va en crescendo (Namuci, Śambara, Bala, "todos los enemigos") para culminar en el verso:

...¡Fue por tu mano por quien Vṛtra fue muerto, rey de los dioses, amo del mundo![34]

La conclusión cae por su peso:

¡Protege a dioses y mundos, gran Indra, obtén la fuerza!

El encantamiento actúa:

Así cubierto de alabanzas, él [= Indra] creció poco a

Bṛhaspati, sea la forma antigua del episodio, y la "búsqueda" de Upaśruti, asociada a la historia de Nahusa, una forma retocada. Pero la variante con Upasruti reaparece en el canto XII, 343.

[33] V, 16, 11: *atha tatrāpi padmāni vicinvan bhāratarsabha anvapaśyat sa devendram visamadhyagatam sthitam.*

[34] *Ibid.*, 16: *tvayā vrtro hatah pūrvam devarāja jagatpate* (*pūrvam* "anteriormente"; ¿aquí, más o menos, "acaba de ser muerto"?).

poco (*so 'vardhata sanaiḥ śanaiḥ*);[35] tomó su propio cuerpo y se dotó de fuerza.

Lo primero que hace es preguntar: "¿Qué nueva necesidad os apremia, ahora que he matado al gran Ásura hijo de Tvastr (= el Tricéfalo) y a Vṛtra del gran cuerpo que amenazaba de muerte los mundos?" Entonces, entre Indra y los dioses que acuden para ayudarlo, o más bien de Indra a los dioses, se realiza una distribución de recompensas en el curso de la cual se establece el orden del mundo: uno recibe el dominio de las aguas, otro el de las riquezas, otro el del más allá. El Fuego, que desempeñó tan gran papel en todo el negocio, obtiene la recompensa mayor: la institución de un tipo de sacrificio en que será inseparable del propio Indra. Pero, en el momento en que el dios revigorizado va a partir para destruir al usurpador Nahusa, el sabio Agastya llega y anuncia que Nahusa se ha perdido, derrumbado por su propia *hybris*. No hay pues ocasión más que para una salida pacífica del dios, grandiosa por lo demás: escoltado por todos los dioses, "Indra, matador de Vṛtra" (*śakro vṛtranisūdanah*),[36] vuelve a tomar posesión del gobierno de los tres mundos. Al poeta sólo le queda especificar la ventaja que esta antigua tradición garantiza a quien la recite piadosamente: la que es de esperarse, en efecto, del Victorioso por excelencia, la que el *Viśtāsp Yašt* asociaba al nombre de Vərəθraġna, la que el armenio Tiridates pedía a Vahagn:[37]

(Ése) encuentra siempre la victoria, jamás la derrota.

Tan absurdo sería atribuir al *itihāsa* todos los detalles de esta novelita como imprudente no prestar atención al curso general del acontecimiento. El

[35] Renou, *op. cit.*, p. 159, a la zaga de Abel Bergaigne, sobre el "papel inmenso" de la raíz *vrdh-*, "crecer", en relación con Indra.

[36] Acerca de estos sinónimos de Vrtrahan, v. Renou, *op. cit.*, p. 117.

[37] v. 18, 20: *sarvatra jayam āpnoti na kadācit parājayam.*

RgVeda, que no hace sino una alusión (¡mas cuánto clara!) a la desaparición de Indra,[38] nada dice de su "invención"; no obstante, la una acarreaba inevitablemente la otra y la "invención" tenía mayor importancia para el porvenir del mundo, para los hombres, que la desaparición. El *itihâsa* utilizado en el Mahâbhârata resuelve en suma una dificultad capital: ¿cómo es que el título de *Vṛtrahán* pudo volverse glorioso y bueno, cuando que la o las hazañas que este título proclama empezaron haciendo que el vencedor sintiera su mala influencia? La retirada de Indra, deprimido en el tallo en medio del lago, la "búsqueda" de Agni, las alabanzas de encantamiento, la curación del dios, garantizan en cuatro etapas esta inversión necesaria de la situación. Podría, ciertamente, pensarse que la respuesta así dada es un hallazgo de la India, y de la India posvédica, sensible antes que nosotros a la misma dificultad. Pero una feliz casualidad ha salvado, entre las tradiciones armenias sobre Vahagn, un episodio que garantiza que el pintoresco renacimiento de Indra Vrtrahan prolonga una representación indoirania.

El pueblo de los mitógrafos no le perdonará jamás a Moisés de Korén haber citado tan poca cosa de los "cantos" que aún estaban a su alcance. Hay que agradecerle por lo que salvó. Se trata de la aparición, del nacimiento de Vahagn:[39]

[38] Se trata de un episodio bien diferente de los "miedos" que sobrecogen a tantos dioses y héroes hindúes (a veces al propio Indra), iranios (Ātar, Tistriya), griegos, etc., *antes* de la hazaña (a la vista del formidable adversario) o *durante* la hazaña (después de un primer fracaso).

[39] *erknēr erkin ew erkir,*
erknēr ew cirani cov,
erkn i covun uner z-karmrik ełegnikn.
ənd ełegan p'oł cux elanēr,
ənd ełegan p'ol boc' elanēr,
ew i boc'oyn patanekik vazēr.
na hur her unēr,
[*apa t'ē:*]
boc' unēr murus,
ew ač'kunk'n ēin aregakunk'.

De parto estaban cielo y tierra,
de parto también púrpura el mar,
el parto en el mar alzaba la caña roja.
Por el agujero de la caña humo subía,
por el agujero de la caña llama subía,
y de la llama un pequeño adolescente se lanzaba.
Cabellos de fuego tenía,
de llama tenía bigotes,
y sus ojillos eran soles.

Moisés no pasa de estos versos. Pero bastan para autenticar la epifanía del dios en el *itihāsa* hindú.[40] Entre los esfuerzos de los tres mundos, un menudo adolescente, futuro matador de dragones, resplandeciente de fuego, precedido de humos y llamas, sale del agujero de una caña que está en el mar: es Vahagn. Un habitual y futuro matador de demonios y de dragones, en un cuerpo diminuto, está escondido en un tallo de loto alzado sobre el lago que ciñe el inmenso Océano; el Fuego va a buscarlo por los tres mundos, lo encuentra; recupera su vigor primero mediante encantamientos; sale del tallo, concediendo al Fuego compartir su culto, y vuelve a tomar la cabecera de los tres mundos: es Indra Vrtrahan. ¿Coincidencia fortuita? Pero es que

Este canto ha sido corregido y recortado muchas veces a fin de obtener versos más regulares: en particular Mkrtič' Emin, *Vēpk' hnoyn Hayastani*, 1880, p. 26; Eruand Lalayean, *Azkakragan hantēs*, I, 1895, p. 22 (quien subraya el procedimiento del "paralelismo en esta técnica poética" y compara el cántico de *Exodo*, 15). Lukas Patrubány, *Beiträge zur armenischen Ethnologie*, I, 1897 (cf. *Hantēs Amsoreay*, 1897, cols. 123-124); Louis H. Gray, *Revue des études arméniennes*, VI, 1926, pp. 160, 162; el P. Nerses Akinean, *Hantēs Amsoreay*, 1929, cols. 320 y 698 (discusión con el P. Kerovpe Sarkisean, *Pazmavēb*, 1929, p. 211). Se admite generalmente que en la octava línea (antes), *apa t'e*, "luego", es una fórmula de enlace introducida por el autor o por un copista (pero Gray: "verdaderamente"). Aram Raffi, *Armenia, its Epics, Folk-Songs and Mediaeval Poetry*, 1916 (apéndice a Zabel C. Boyadjian, *Armenia, Legends and Poems*), pp. 139-140, estudió diversos aspectos del fragmento (los diminutivos; *cirani*, que significaría *variegated*).

[40] Lo esencial de lo siguiente procede de mi artículo "Vahagn", *Revue de l'histoire des religions*, CXVII, 1938, pp. 152-170.

ni uno ni otro de estos relatos cuenta una historia "trivial" de nacimiento vegetal: Vahagn sale de la caña por una verdadera pirotecnia e Indra Vṛtrahan, oculto en el tallo, hallado en el tallo por el Fuego, no es uno de esos "dioses hindúes o chinos" serenamente sentados en lotos o tranquilamente nacidos de lotos, en los que pensaba —a propósito, por lo demás, del dios armenio— el P. Ghevond Ališan.[41] Además, los nombres coinciden como los acontecimientos: estas dos escenas tan próximas van ligadas a las formas armenia e hindú del mismo personaje indoiranio. La actitud más sencilla, la más respetuosa de los datos, no es suponer la convergencia maravillosa de dos fantasías tardías e independientes; es pensar que la Armenia iranizada nos ha trasmitido, cercana aún al dios indoiranio, una forma viviente y popular de Vərəθraġna que, al abrigo de las exigencias de la teología moralizante, debió de sobrevivir largo tiempo en más de un lugar del Irán, al igual que el *itihāsa* que es la fuente de los relatos épicos hindúes, al margen del ṚgVeda habrá conservado la misma materia.

Puesto así en su lugar en el expediente indoiranio del dios de la victoria, el poema armenio merece ser examinado de cerca;[42] acaso incluso esté menos alejado de lo que parece de la tradición avéstica.

Nos quedaremos de momento con la sola palabra que describe la actitud, el porte de Vahagn en su

[41] *Hin hawatk' kam het'anosakan kronk' Hayoc'*, 1895, p. 294.

[42] Naturalmente, no hay nada que sacar, como no sea una lección, del intento de Grigor Khalatianz, *Armjanskij épos v istorii Armenii Moiseja Xorenskago, opyt kritiki istocnikov*, 1896, I, pp. 201-208; II, p. 51: el autor suponía que el pasaje de Moisés relativo a Vahagn, comprendiendo el fragmento del canto, era un sabio rompecabezas compuesto de "fórmulas" tomadas de la Biblia (*Job*, XLI, 18-23: "*sus ojos* son como los párpados del alba... de sus narices *sale humo*... de su boca *sale llama*"; I *Reyes*, XVII, 12 [*sic*]: "*un jovencillo* rubio, David"), del Apocalipsis (IX, 2: "*subió humo* del pozo..."; IX, 17; XIX, 11-15: "*sus ojos* eran como *llama de fuego*"; X, 1: "y su rostro era *como el sol*"); de Eusebio, de algunos textos de Agatángel, de Filón, de la Cronografía de Širakac'i.

manifestación: *vazēr*, "saltaba, se lanzaba".[43] Las diez epifanías de Vərəθraġna —pues es por cierto como epifanías sucesivas ante Zoroastro como el *Yast* XIV describe las encarnaciones del dios, la sexta de las cuales es la de "un joven de quince años", un verdadero *patanekik*— no sólo ponen de realce la fuerza física; siendo la agilidad una ventaja esencial del guerrero y, no menos que la fuerza, el medio de las victorias ofensivas, el mito presenta al dios con muchas formas (seis sobre diez) adaptadas a la carrera o al vuelo fulgurante: la velocidad es en efecto uno de los factores comunes del Viento "impetuoso" (I), del Caballo (III), del Camello buen "andarín"[44] (IV), del jabalí "rápido"[45] (V), sin duda del Joven de quince años "de talón fino" (VI), seguramente del pájaro Vāraġna, del halcón,[46] "que es entre los pájaros el más presto y vuela con más prisa" (VII). Por este mismo camino deben sin duda interpretarse las relaciones, las ósmosis entre la liturgia de Vərəθraġna y la de Čistā, entidad en la que Benveniste ha reconocido la patrona de los caminos y de la libre circulación,[47] relaciones equivalentes a las que existen en el ṚgVeda entre Indra Vrtrahan y Viṣṇu *urukramá*, "de los grandes pasos". Cuando Vahagn "se lanza", concuerda pues con la mejor tradición irania. Con una más vieja aún: el mismo rasgo, a juzgar por fórmulas védicas, pertenecía en efecto a las leyendas hindúes y debe de ser una escenificación tardía la pesada y procesional epifanía que, en el Mahābhārata, cierra el relato: primitivamente Indra Vrtrahan salía más bien

[43] En armenio moderno, *vazel* es la palabra ordinaria para "correr"; en la lengua antigua significaba "botar, saltar".

[44] Cf. el rápido camello, encarnación de Vayu, "Viento" (*Denkart*, IX, 23), con el que Benveniste, *op. cit.*, p. 35, compara el camello encarnación de Vərəθragna.

[45] Cf. el jabalí "...que adelanta a su adversario", encarnación de Vərəθragna como compañero de Miθra en el *Yast* X: Benveniste, *op. cit.*, p 35.

[46] El valor "halcón" lo demuestra la palabra sogdiana emparentada, Benveniste, *op. cit.*, p. 34.

[47] *Op. cit.*, pp. 62-63.

del tallo, detrás del Fuego o el dios encantador, con la misma rapidez que puso en recogerse allí (cf. *ṚV*, I, 32, 14).[48] Los análisis de Renou dan todo su valor a esta observación: el enfrentamiento, del dios ágil y rápido y de su o sus pesados adversarios-obstáculo, expresaba en imágenes, en las formas antiguas del mito, la oposición fundamental de los conceptos deslindada por Benveniste: el dios de la ofensiva triunfaba sobre la resistencia.

En segundo lugar, el canto armenio confiere a la epifanía de Vahagn un carácter cósmico: las tres partes del universo están de parto, Cielo, Tierra, Mar, aunque a fin de cuentas sea sólo la caña la que lo dé a luz. Puede pensarse, sí, que se trate de una ampliación épica, sin valor mítico. La consideración de los hechos hindúes, la "escala" de los acontecimientos e intervenciones que preceden y acompañan la reaparición de Indra Vrtrahan no recomiendan semejante interpretación. Hemos visto a Fuego explorar sucesivamente, en un abrir y cerrar de ojos, la Tierra y el Cielo, después el Mar, antes de encontrar el tallo del que renacerá el dios. Al principio del *itihāsa*, la desaparición de Indra es una verdadera desgracia cósmica: Cielo y Tierra, dioses y hombres temían la destrucción de los mundos que la muerte de Vrtra tenía precisamente por objeto evitar. En el momento de salir del tallo, Indra distribuye rumbos del mundo a sus aliados, justamente como Zeus a Poseidón y a Plutón antes de emprender la guerra contra Cronos. En fin, sin hablar de los himnos, siempre sospechosos de ampliación retórica, textos védicos en prosa hacen intervenir ya Tierra y Cielo, cuando la hazaña misma del dios. Verificación paralela en el mazdeísmo: un grupo de versículos del *Yašt* XIV, sistemáticamente construido, no asegura, cierto es, a Vərəθraγna la colaboración del Cielo, de la Tierra y de las Aguas (que por otra parte no aparecen como triada divina

[48] En el Mahābhārata, tan sólo son las exploraciones del Fuego en el Cielo, por la Tierra y en las Aguas las que conservan esta velocidad vertiginosa.

en el Avesta) para hazañas o para una restauración de que el texto no habla, pero atestigua firmemente su dominio en las tres regiones del mundo: señorío de un tipo particular, visual, que él trasmite a su adorador Zoroastro, pero que no es menos útil para la "victoria ofensiva" que la fuerza y la velocidad, y que a decir verdad no es sino una forma de la velocidad, la misma que permite al Fuego, en el *itihāsa*, no solamente recorrer en un pestañeo las tres regiones, sino descubrir a Indra Vṛtrahan sin vacilación ni demora: a Zoroastro que le sacrifica tres veces, da tres veces la misma lista de privilegios, pero cada vez con un matiz en el último, que concierne a los ojos; le concede primero la vista del pez Kara que ve sin límite bajo las aguas, luego la del garañón que ve todo sobre la Tierra, por último la del buitre que ve todo desde lo alto del Cielo. Es otra afabulación de la "cosmicidad" del dios, que es para él un atributo necesario puesto que, por una parte, no hay más victoria que la total y que, por otra, el universo, por estar interesado en la victoria del dios asaltante, no puede menos que contribuir a ella por entero.

Por último, el estrecho nexo del fuego y de Vahagn, de Fuego y de Indra Vṛtrahan en el *itihāsa*, confirmada ésta por textos del AtharvaVeda y de los Brāhmana que Renou ha mencionado y por hechos rituales de sobra conocidos, recomienda no ver un desenvolvimiento tardío ni secundario en el vínculo que el Irán mazdeísta establece asimismo entre el fuego, el dios Fuego (Ātar), el "fuego de los guerreros" por una parte, Vərəθraġna por otra.[49]

Existe sin embargo una gran diferencia entre el

[49] Benveniste, *op. cit.*, pp. 39, 72, 84, n. 4; Wikander, *Feuerpriester...*, 1946, pp. 106-111, 166-167. Nunca se atenderá bastante a este tema hindú y armenio del "fuego en el agua"; Hermann Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, 1923, p. 20, n. 1, lo ha apreciado debidamente, comparando la estancia del Agni védico en el agua (y en el zumo de las plantas) con lo que el canto armenio dice del nacimiento de Vahagn (acerca de Apām Napāt, el fuego como residente en las aguas, v. mi artículo "Le puits de Nechtan", *Celtica*, VI, 1963, pp. 50-61). Ya Mkrtič' Emin percibió la im-

itihāsa y el canto armenio.[50] El primero presenta a Indra adulto, combatiendo ahora después de haberlo hecho muchas veces, atravesando primero una depresión y no saliendo hasta después del tallo en una especie de "renacimiento" glorioso. El segundo, por el contrario, describe, antes de cualquier hazaña, sin antecedentes felices ni desdichados, la aparición inicial, el "nacimiento" de Vahagn en forma de pequeño adolescente. Esta diferencia es superponible a la que señalamos a propósito de la promoción de Indra y de la de Vahrām y se explica como ella: el Vərəθraġna, el dios reformado que los armenios tomaron con una forma más popular que la del Avesta pero sin embargo, no menos que el nombre, bien mazdeísta, no tenía que atravesar ninguna prueba, que lucirse en un "combate contra un **vərə()ra*": "desde el principio", dice bien claro el escrito pelvi citado por el P. de Menasce, había sido "creado victorioso". Parece pues que la mitología popular irania, aun conservando el equivalen-

portancia de estas relaciones: es una de las partes que conservan utilidad de su trabajo *Vahagn-Visapak'ał armjanskoj mifologii est' Indra-Vritrahan Rig-Vedy*, 1873, incorporado a la compilación de los *Izslědovanija i stat'i*... del autor, 1896, pp. 61-83 (Vahagn y Agni, pp. 82-83); este artículo de Emin provocó una réplica-libelo de Kerovpe Patkanean (1873), a la que Emin respondió (1874); en conjunto, Patkanean tiene la razón (Emin negaba que Vahagn procediese de los iranios, lo explicaba como un compuesto *"veh* + un nombre del fuego" correspondiente a sánscrito *agni*, traducía mal *erkn* ... *unēr* en el tercer verso del fragmento, etc.).

[50] Esto responde a la objeción de Ugo Bianchi, *Zamān i Ōhrmazd*, 1958, p. 36; la discusión de las pp. 35-39 no tiene caso más que si se admite (Louis Renou; yo mismo en 1938) que *Vṛtrahán* empezó siendo el nombre de un personaje divino o heroico distinto de Indra, mas no si se considera, como hacemos aquí, que *Vṛtrahán* es un epíteto, un título, del cual Indra es el beneficiario ejemplar; lo mismo *Vərəθraġna* no es un título como *Vṛtrahán*, *vərəθragan*, sino, extraído de este título, el nombre de un dios imaginado por los reformadores para recibir una parte de la misión purificada de Indra. En cuanto a las críticas hechas en las pp. 39-40 a pasajes del *Festin d'Immortalité* y del *Probleme des Centaures*, las acepto tanto más de grado cuanto que he expresado repetidas veces, y bastante antes de 1958, mi sentir acerca de aquellos libros de juventud.

te del relato de la epifanía de Indra "vuelto" Vṛtrahan, lo ha traspuesto "al principio" de la carrera de Vərəθraγna y, de un renacimiento después de aniquilación, ha hecho un nacimiento sin preliminar.[51] Tales desplazamientos no carecen de ejemplo ni desprecian el resultado de las comparaciones. Me con-

[51] Puede ser que haya un vestigio, muy elaborado, del tema de la caña marina que sirve de abrigo a un héroe vencedor (o futuro vencedor) en el Gran Bundahišn: ed. B. T. Anklesaria, *Zand Ākasīh, Iranian or Great Bundahišn*, Bombay, 1956, XXXV, 38: "Ella [la Revelación, la Escritura...] dice también: el *xᵛarrah* de Frētōn [= el *xᵛarənah* de Θraētaona, el vencedor del Tricéfalo, v. antes, p. 32] reposa en el mar Fraxᵛkart, en el tallo de una caña." Sigue una singular historia: "Nōtarga, habiendo hecho por brujería una vaca *pat būzdat* (es decir, sin duda: habiendo transformado una vaca en macho cabrío salvaje [?], J. de Menasce, comunicación personal; ¿cf. el macho cabrío salvaje como novena encarnación de Vərəθraγna?), durante un año le dio cañas segadas; habiendo recogido la vaca y habiéndola ordeñado, dio su leche a sus tres hijos..." (v. también Harold W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, 1943, p. 27, n. 2, según el manuscrito, menos bueno, publicado por B. T. Anklesaria en 1908; Edward W. West, *Sacred Books of the East*, V, p. 138). El estrecho vínculo entre el *xᵛarənah* y Vərəθraγna está establecido, v. Benveniste, *op. cit.*, pp. 7, 31, y sobre todo pp. 49-50: "El epíteto de *barō.xᵛarəna-* [...] no es atribuido a nadie más que a Vərəθraγna [...] Pero *barō.xᵛarəna-* no es un simple doblete de *xᵛarənahvant* [...] El primer miembro *barō-* debe comprenderse con su sentido concreto, al igual que *xᵛarənah* evoca la imagen igualmente concreta del nimbo real. Vərəθraγna pasaba, pues, por el 'portador de *xᵛarənah*'. De qué manera hay que entenderlo, la tradición pelvi lo indica [...] Se representaba el *xᵛarənah* por una bandera que llevaba Vərəθraγna. Un pasaje del Gran Bundahišn hace eco: 'Vahrān es el portaestandarte de los Izeds [= *yazata*, antes, p. 145, n. 21] celestes; nadie hay más victorioso que él, siempre con el estandarte en alto para la victoria de los dioses." Es notable, en estas condiciones, que se diga que el *xᵛarənah* de Θraētaona (héroe victorioso, directamente animado por Vərəθraγna) esté colocado, como Vahagn, en un tallo de caña que a su vez está en un mar. Como ha sucedido con otros mitos premazdeístas, el tema ha sido transportado —sin la caña, verdaderamente propia de Θraētaona— a Zoroastro y sus hijos, *Gran Bundahišn* (1956), XXXIII, 36 (cf. Bailey, *loc. cit.*), el *xᵛarrah* de Zoroastro se conserva en el mar Kayansah, guardado por el *xᵛarrah* de las aguas, y servirá para fecundar a las madres de los tres hijos postumos del profeta, Salvadores.

formaré con recordar aquí un ejemplo, por lo demás emparentado con el caso que estudiamos, relativo al "primer combate" del héroe irlandés Cúchulainn y al "nacimiento" del héroe oseta Batraz.[52]

Después de la victoria que logra en la frontera del Ulster, su patria, sobre los tres hermanos, hijos de Nechta, el niño Cúchulainn y su cochero retornan a Emain Macha, la capital, llevando las tres cabezas. En la ciudad, la bruja Leborchann señala con inquietud que se acerca: "Un guerrero llega en carro —dice—, su llegada es aterradora... Si no se ponen en guardia contra él esta noche, matará a los guerreros del Ulster." El rey Conchobar encarece: "Conocemos a ese guerrero que llega en carro, es el pequeño, hijo de mi hermana. Ha ido hasta las fronteras de la provincia vecina, sus manos están tintas en sangre; no lo ha saciado el combate y, si no se cuidan, por obra suya perecerán todos los guerreros de Emain." Y he aquí, concluye el texto, la decisión que tomaron Conchobar y su consejo: "Haced que salgan mujeres, al encuentro del pequeño, tres veces cincuenta mujeres, o diez por encima de siete veces veinte, impúdicas, en cueros (a la letra: rojas-desnudas), con su conductora Scandlach a la cabeza, para mostrarle su desnudez y su pudor.":

La joven tropa de las mujeres salió pues, y le mostraron su desnudez y su pudor. Pero él ocultó el rostro volviéndolo contra la pared del carro a fin de no ver la desnudez y el pudor de las mujeres. Entonces le hicieron salir del carro. Para aplacar su cólera le trajeron tres cubas de agua fría. Lo metieron en la primera cuba, y dio al agua calor tan fuerte que reventó las duelas y los aros de la cuba como quien rompe una cáscara de nuez. En la segunda cuba el agua hizo burbujas como el puño. En la tercera cuba el calor fue

[52] Lo que sigue es transcripción de algunos pasajes de *Horace et les Curiaces*, 1942 (v. más arriba, p. 22), pp. 37-38, 41-44, 58-59.

del que algunos hombres soportan y otros no pueden soportar. Entonces el furor (*ferg*) del pequeño disminuyó y le pusieron sus ropas.[53]

El texto describe entonces las célebres "formas" (*delba*) monstruosas que, por primera vez, se da o sufre Cúchulainn, y de las cuales la tradición conserva varias listas, concordantes a rasgos generales. Volveremos al punto.

El sentido de esta operación es claro. El "combate ejemplar", precisado aquí como combate iniciático, no tiene por primera consecuencia, como en el caso de Indra Vrtrahan, deprimir al vencedor y escamotearlo a la sociedad que necesita de sus servicios futuros, sino al contrario llevarlo a un estado de exaltación tal que a su vez pone en peligro a la sociedad a la que sirvió y deberá servir. En los dos casos no obstante, el móvil de la acción es en el fondo el mismo: la hazaña no produce su efecto benéfico, para el interesado y para los suyos, más que a través de una mala fase, en la que el poderío adquirido por el héroe como que se trastorna, sea por una disminución que equivale a aniquilación, sea por un exceso insoportable. El estado en que la proeza pone a Cúchulainn, ese furor que transfigura, es en sí una buena cosa: es él,

53 Tal es la versión del Book of Leinster. La del Yellow Book of Lecan y del Lebor na h-Uidre concuerda sensiblemente: las divergencias constan en Rudolf Thurneysen, *Die irische Helden- und Königsage*, I, 1921, pp. 125-139; por lo que toca a la parte citada aquí: es el vigía del rey el que da la alarma; el joven Cúchulainn, a punto de entrar en Emain Macha, jura "por el dios por el que juran los ulatos" que, si ningún guerrero acude a ofrecerle combate, vertirá la sangre de todos cuantos están en la ciudad. El rey ordena entonces a las mujeres que, desnudas, se pongan delante del muchacho; ellas obedecen, conducidas no por Scandlach sino por la propia mujer de Conchobar, la reina Mugain: "Aquí tienes —dice Mugain (variante: Férach) al héroe, mostrándole los senos—, aquí tienes los guerreros que van a combatir contigo.. " Púdico, Cúchulainn se cubre la cara. Los hombres de Emain aprovechan este movimiento para cogerlo y meterlo en las tres cubas. Cuando se sosiega, Mugain le pone un hábito magnífico y él se acomoda a los pies de Conchobar.

una vez producido —o más bien es la facultad de recuperarlo con algunas de las "formas" con que se expresa—, el que constituirá el valor incomparable del héroe y le permitirá vencer a sus enemigos como empezó venciendo a los tres hijos de Nechta. Pero esta *ferg* es tan embarazosa como inapreciable: el niño no es dueño de ella, es ella la que lo posee. De vuelta a su ciudad, antes de ejercer su nueva calidad de protector, constituye un peligro público. Hay que enfriarlo, pues, y para eso sirven los dos tratamientos que el rey le hace imponer: el espectáculo de las mujeres desnudas primero, que lo obliga a bajar la mirada,[54] luego la inmersión en las cubas, que lo calma.

A decir verdad, cuando se ha entendido el enlace de los elementos, la interpretación de cada uno no deja ya gran margen a la fantasía del comentador. Pero indiquemos en seguida la razón comparativa que nos lleva a ver en este relato no una invención literaria sino la trasposición novelada de un auténtico escenario de iniciación: el episodio de las cubas confluye con una costumbre atestiguada en circunstancias y con objeto análogos. No citaremos más que un ejemplo, muy claro, el de la medicación que, entre los Kwakiutl de la región de Vancouver, concluye la iniciación del joven admitido entre los "Caníbales", esa terrible sociedad que, para las ceremonias de invierno, se pone a la cabeza de la tribu entera.

Harto atenuada al contacto de los europeos y reducida a simulacros, hasta hace poco la iniciación incluía toda la ferocidad que anuncia semejante

[54] La significación del gesto de las mujeres es cosa controvertida: v. *Horace et les Curiaces*, pp. 44-50; Jacques Moreau, "Les guerriers et les femmes impudiques", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* (Bruselas), XI (= *Mélanges Henri Grégoire*, III), 1951, pp. 283-300, reproducido en *Scripta minora, Annales Universitatis Saraviensis, Philos. Fak.*, 1, 1964, pp. 200-211. Françoise Le Roux, "Pectore nudo", *Ogam*, XVIII, 1966, pp. 369-372. Sobre el "calor" de Cúchulainn, v. Alwyn y Brinley Rees, *Celtic Heritage*, 1961, pp. 248-249, y, en general, pp. 244-258 ("Youthful Exploits").

nombre. El novicio se retiraba en la espesura, por principio de cuentas, tres o cuatro meses, con los espíritus iniciadores, y durante ese tiempo no paraba por el pueblo sino una vez, a fin de llevarse a una mujer de su parentela, destinada a prepararle de comer. Después retornaba tumultuosamente, atacando a todos los que encontraba, mordiéndoles los brazos y el pecho y devorándoles pedazos de carne. Lo satisfacían en lo posible matando esclavos para él. Hoy no le dan más que "cadáveres naturales", de los que se traga jirones sin mascar, ayudado por los viejos Caníbales que lo rodean, desnudos y excitadísimos —dice un etnógrafo—, como buitres alrededor de una carroña. Intervienen entonces los llamados "Cuidadores", *heliga*, que se encargan hereditariamente de una delicada función: cada uno pilla a un Caníbal por la cabeza, lo arrastra a una fuente de agua salada y lo mete allí cuatro veces; cada vez el Caníbal se debate, salpica y grita de manera amenazadora "¡Hap! ¡Hap!", o sea "¡Come!" Pero el último baño lo sosiega y puede volver a su casa, donde empieza por vomitar bebiendo largos sorbos de agua salada. No solamente ha pasado el paroxismo de su furor sino que, durante las danzas de las noches siguientes, tiene aire abatido, corrido, y no emite ya su grito. Por lo demás, le falta observar durante algún tiempo una larga lista de reglas severas, en particular, durante un año entero, la interdicción de las relaciones sexuales con su mujer.[55] Como Cúchulainn, el nuevo iniciado Caníbal retorna entre los suyos en un estado de exaltación que demuestra que la iniciación no ha sido vana. Tal estado lo alcanza Cúchulainn en un combate contra tres adversarios, el Caníbal lo obtiene en el retiro silvestre que acaba de pasar,

[55] Franz Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, 1897, pp. 437-446; Id., "Sixth Report on the North-Western Tribes of Canada", en *Report of the Sixtieth Meeting of the British Association for the Advancement of Science* (Leeds, 1890), 1891, pp. 63-66 (= pp. 615-618 del conjunto); James G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, III, 1910, pp. 521-526, da un buen resumen y algunos extractos de la documentación.

y empieza por "nutrirlo" en las escenas de homicidio y antropofagia que señalan su retorno: diferencia que atañe a los destinos y formas de las dos iniciaciones, pues el Caníbal no es un guerrero.

También como Cúchulainn, el Caníbal no tiene control sobre su estado. Para su pueblo es un azote, un peligro permanente. No puede, no sabe poner término a su crisis. Aprendiz de brujo, amenaza con devastar, por el encantamiento que lo posee, el grupo humano al que debería servir. Es entonces cuando aparecen los Cuidadores: lo mismo que Conchobar hace sumergir sucesivamente a su terrible sobrino en tres cubas, la primera de las cuales estalla, la segunda alcanza a hervir a grandes borbollones, pero la tercera sólo se entibia, así el Caníbal, merced a las cuatro zambullidas sucesivas que le administran los Cuidadores, vuelve a hacerse tratable, inofensivo y, muy literalmente, se enfría. No llamará la atención hallar aquí y allá esta equivalencia entre el calor y el furor: el *tapas* hindú, más de una metáfora de nuestras lenguas, la opinión misma de la Facultad, dan la razón a los liturgistas bárbaros. Pero lo que aquí nos importa es la garantía de realidad que el ritual kwakiutl proporciona al tratamiento de los ulatos: los aedos irlandeses no han hecho más que novelar un uso auténtico.

Ahora bien —y por eso hemos recordado por extenso esta leyenda irlandesa—, el tema de las cubas reaparece con una forma muy próxima en otra parte del conjunto indoeuropeo, entre los osetas, a propósito de Batraz, un héroe de las leyendas nartas que, de fiarnos de indicios de consideración, ha cargado —y la ha conservado— con una parte de la mitología del "Ares escita", él mismo en última instancia heredero del *Indra indoiranio.[56] Batraz nace milagrosamente. Mientras su madre lo lleva en el vientre, un día se juzga ofendida. Antes de abandonar para siempre el país de los nartos y de retirarse para siempre con sus padres, escupe en

[56] Acerca de Batraz, v. mis *Légendes sur les Nartes*, 1930, pp. 50-74, 179-189; *Le livre des héros*, 1965, pp. 173-235; *ME* I, 1968, pp. 460-462, 485-496, 570-575.

la espalda de su marido Xæmyts y transfiere así el embrión a un absceso que se le forma al hombre entre los hombros. Satana, la prudente ama de casa de los Nartos y por añadidura hermana del infortunado padre, vigila el crecimiento del absceso y cuenta los días. Llegado el tiempo, coge una cuchilla de acero y conduce a Xæmyts a lo alto de una torre de siete pisos, al pie de la cual ha dispuesto siete calderos llenos de agua. Entonces saja el absceso. Como una tromba, envolviendo todo en llamas, el niño, un niño de acero ardiente, se precipita y los siete calderos de agua no bastan para enfriarlo. "¡Agua, agua —clama—, para que mi acero se temple!" La tía Satana corre, con diez cántaros, por agua a la fuente, pero tarda en volver porque el diablo no consiente dejarle sacar agua si no se le entrega, lo cual exige cierto tiempo. Regresa al fin, riega al niño, a quien el narto Syrdon puede entonces dar nombre: Batraz. En adelante el niño vivirá en el cielo, de donde descenderá como tromba, incandescente como al nacer, cuando un peligro o escándalo amenacen a los suyos. En otro relato, muy próximo, el pequeño Batraz pide también agua, pero no para templar su acero: "¡Más rápido, más rápido! ¡Cubridme de agua! Siento en mí una llama de fuego, un incendio inextinguible que me devora..." Y allá va la buena de Satana, como antes, a la fuente, donde tiene que prostituirse, no al diablo sino a un dragón de siete cabezas que adopta sucesivamente las formas poco apetecibles de un perro y después de un viejo. Calmado, Batraz puede iniciar su carrera heroica.

Se advierte en seguida la importante diferencia que separa estas narraciones de la de la infancia de Cúchulainn: la "llama de fuego" que posee y devora físicamente a Batraz, que constituirá su fuerza en los combates y que le dará una apariencia de masa incandescente no menos singular que los *delba* y en particular que la "forma" de bola purpúrea que reviste Cúchulainn; el "incendio" al que corresponde por lo demás, en lo moral, un estado permanente de furor frenético, es congénito: no se forma,

no surge, como la *ferg* del niño irlandés, de la proeza iniciática misma. Exactamente, no hay hazaña iniciática: el ardor que consume a Batraz no es para él una adquisición sino su definición, es tal antes de toda proeza, desde el primer momento de su vida.

Se reconoce la situación del nacimiento de Vahagn en contraste con la restauración de Indra Vṛtrahan.

III. GUERREROS Y FORMAS ANIMALES

Hemos recordado incidentalmente que el dios avéstico de la Victoria ofensiva, Vərəθraġna, tiene la particularidad de presentarse con diez aspectos, de los cuales siete son formas animales. En el orden del *Yašt* XIV son: el Viento (Vāta), el buey que lleva sobre los cuernos *ama*, la fuerza acometedora; un garañón portador también de *ama;* un camello en celo; un jabalí impetuoso; un joven de quince años; el pájaro Vāraġna, la más veloz de las aves de presa; un carnero salvaje; un macho cabrío salvaje; un guerrero armado para el combate.

A menudo han sido comentadas estas metamorfosis. En cuanto a los rangos, el puesto del Viento a la cabeza de la lista prolonga un teologuema indoiranio: en la asociación Vāyu-Indra del ṚgVeda y de los rituales, es Vāyu quien va primero, y este privilegio lo justifica el hecho de que, único entre los dioses, confiado en su rapidez, Vāyu osó salir como explorador en el "asunto Vrtra".[57] Simétricamente, el lugar del guerrero adulto al final de la lista recuerda que, sean cuales fueren sus demás formas, Vərəθraġna es en la práctica el modelo y el protector del guerrero humano, en tanto que el puesto del joven de quince años, más o menos en medio de la lista, en sexto lugar, da quizás a enten-

[57] *ŚatapathaBrāhmana*, IV, 1, 3, 1-4.

der que los términos dos a nueve son una suerte de preparación para el décimo —preparación que no excluye, entiéndase bien, el retorno a las formas así atravesadas: es sabido por ejemplo que es como jabalí como el Yast de Miθra (x, 70) presenta a Vərəθraġna: éste precede al gran dios [58] "con la forma de un jabalí dispuesto al combate, de agudos colmillos, de un jabalí que mata de golpe, al que es imposible acercarse cuando está irritado, de hocico moteado, valiente, pies de hierro, patas de hierro, músculos de hierro, cola de hierro, mandíbulas de hierro; que alcanza a su adversario, animado por el furor; que, con la Valentía viril, aniquila a quien lo combate (no cree haberle dado, no le parece haberle dado golpe mientras no le ha roto las vértebras, columna de la vida, las vértebras, manantial de la fuerza), que todo hace pedazos y esparce revueltos por el suelo los huesos, los pelos, los sesos y la sangre de quienes engañan a Miθra".

¿Es aquí el número diez un dato primitivo o el resultado de una sistematización posterior? Las diez encarnaciones del hindú Viṣṇu, entre ellas un jabalí en buen puesto, ¿son un aprovechamiento paralelo del mismo tema? En esta aptitud para cambiar de formas, ¿ha tomado Visnu el lugar de Indra que, en el ṚgVeda, no solamente está asociado al Viento en las condiciones que acabamos de recordar, sino que también se vuelve toro o carnero? Tal como andan hoy estos tres debates, el "sí" encuentra argumentos y objeciones.[59] Pero lo más importante no es dudoso: entre los dioses iranios, Vərəθraġna se distingue por esta abundancia, por esta lista también, de metamorfosis cuya presentación ocupa más de la tercera parte de su Yašt. Este carácter no se justifica lo bastante por "una teoría general y específicamente irania de la creación", por la facultad de que dispone todo ser espiritual "de adoptar una

[58] Benveniste, *op. cit.*, p. 35, cuya traducción aprovecho.
[59] V. el estado de la cuestión (desde Jarl T. Charpentier, *Kleine Beitrage zur indoiranischen Mythologie*, 1911, pp. 25-68, 2: "Die Inkarnationen des Vərəθraġna") en Benveniste, *op. cit.*, pp. 32, 194-195.

forma corporal", aun si se agrega la observación de que "en tanto que los seres terrestres se manifiestan con el aspecto que responde a su naturaleza, los seres celestes aparecen bajo especies variadas y múltiples". Si todo dios puede, en efecto, revestir llegado el caso formas sorprendentes, Vərəθragna es el único que, aparte del Viento y dos formas humanas, adopta para su oficio, y en serie, siete formas animales que todas, por uno o varios rasgos, corresponden a aspectos, a condiciones de la victoria.

Es probable que este teologuema, también él, derive de una creencia arcaica de la que las mitologías germánicas y célticas conservan otros testimonios: ora merced a un don de metamorfosis, ora por una herencia monstruosa, el guerrero eminente posee una auténtica naturaleza animal.[60]

Los *berserkir*, cuyo nombre significa "con envoltura (*serkr*) de oso", son aquí el ejemplo clásico. Correlatos terrestres de los *einherjar* que rodean a Óðinn en el otro mundo, los primeros *berserkir* míticos le servían cuando gobernaba el Upland sueco. El sexto capítulo de la *Ynglingasaga* los describe en estos términos:

> En cuanto a sus hombres, iban sin coraza, salvajes como perros y lobos. Mordían sus escudos y eran fuertes como osos y toros. Mataban a los hombres y ni el hierro ni el acero podían nada contra ellos. A esto lo llamaban "furor de *berserkr*".

Hermann Güntert [61] y el gran intérprete de las leyendas danesas, Axel Olrik,[62] han comentado excelentemente las numerosas tradiciones acerca de este

[60] Para comparaciones más vastas, v. Geo Widengren, *Der Feudalismus im alten Iran*, 1969, pp. 150-151. Piénsese también en las cinco enseñas animales del ejército romano antes de Mario, casi todas las cuales reaparecen entre las encarnaciones de Vərəθraγna.

[61] *Über altislandische Berserkergeschichten, Programm des heidelbergischen Gymnasiums*, 1912.

[62] *Danmarks Heltedigtning*, I, 1903, cap. II.

órgano de las viejas sociedades nórdicas, y la señora Lily Weiser,[63] y a su zaga Otto Höfler[64] lo han situado, y en consecuencia en gran parte explicado, por relación con las "sociedades de hombres" observadas en gran abundancia entre los semicivilizados. El texto de la *Ynglingasaga* que acabamos de citar dice mucho, pero no lo bastante: los *berserkir* de Óðinn no solamente parecían lobos, osos, etc., por la fuerza y la ferocidad; en algún grado eran estos animales mismos. Su furor exteriorizaba un segundo ser que vivía en ellos, y los artificios de atavío (cf. los *tincta corpora* de los Harii), los disfraces a los que tal vez aluda el nombre de *berserkir* y su equivalente *úlfheðnar* ("hombres con piel de lobo")[65] no eran sino para favorecer, afirmar tal metamorfosis, para imponerla a los amigos y a los enemigos aterrados (cf. también Tácito, *Germania*, 38, 4, a propósito del *terror* que procuraban inspirar los suevos).

Al igual que tantos otros pueblos, al parecer los antiguos germanos no apreciaron dificultad alguna en atribuir a un mismo hombre diversas "almas" y, por otra parte, la "forma exterior" sería considerada como la característica más neta de la personalidad. Una palabra nórdica —que tiene equivalentes en antiguo inglés y antiguo alemán— introduce de lleno en lo que es esencial en estas representaciones: *hamr* designa *1)* un "vestido"; *2)* "la forma exterior"; *3)* (más a menudo el derivado *hamingja*) "un espíritu ligado a un individuo" (que es en realidad una de sus almas; cf. *hamingja*, "la suerte"); hay hombres, poco interesantes, tildados de *einhamr*: no tienen más que un *hamr;* otros, junto a su *heim-hamr* ("envoltura propia, fundamental"), pueden revestir otras, por una acción que designa el verbo reflexivo *hama-sk;* son capaces de correr transformados (*ham-hleypa*). Ahora, el *berserkr* es por excelencia el hombre *eigi einhamr*, "el hombre que no es de un solo *hamr*". Numerosos son los

[63] *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*, 1927, pp. 43-82.
[64] *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, 1934.
[65] Acerca de Heðinn, v. Hofler, *op. cit.*, pp. 167-168.

pasajes de las sagas de todas clases en que la *hamingja* de un guerrero, o bien —noción casi sinónima— su *fylgja*, aparece de repente, en sueños, en visión, o en la realidad, con forma animal. Con el tiempo la palabra *berserkir* acabó por sólo designar guerreros excepcionalmente poderosos. Cuando menos subsistió la creencia de que ni el hierro ni el fuego podían herirlos y sus accesos de "furor animal" han seguido siendo célebres.

Aquellos accesos les llegaban sobre todo con la noche. La *Egilssaga Skallagrímssonar*, por ejemplo, I, 2-8, describe la existencia de un *berserkr* "retirado", Úlfr, quien después de gloriosas campañas se casó, explotó sus bienes, se ocupaba diligentemente de sus campos, de sus animales, de sus talleres, y obtuvo el aprecio de todo el vecindario por los buenos consejos que distribuía con liberalidad. "Pero a veces, cuando caía la tarde, se tornaba sombrío (*styggr*) y poca gente podía entonces conversar con él, dormitaba al atardecer (*var hann kveldsvæfr*), corría la voz de que era *hamrammr* (es decir, que se metamorfoseaba y erraba por la noche); le habían puesto Kveldúfr, el Lobo del atardecer." Así los horripilantes Harii, de cuerpos pintados, eran los guerreros de las noches negras.

En cuanto al método de las metamorfosis del soñoliento Úlfr, es el mismo que la *Ynglingasaga* atribuye al señor de los primeros *berserkir*, a Óðinn: tenía el poder de mudar a voluntad de apariencia y de forma (cap. 6); su cuerpo entonces quedaba tendido, como dormido o muerto, en tanto que él mismo era un pájaro o una fiera o un pez o una serpiente (cap. 7): sólo que los *berserkir*, cuya competencia es menos amplia que la del dios [66] y se reduce a las acciones del combate, no se muestran

[66] Naturalmente, los guerreros no son los únicos que se metamorfosean: los brujos y sus dioses, y quienes se les parecen (en el norte, Óðinn, Loki, etc.), adquieren toda clase de formas. Las que adoptan los guerreros *berserkir* o Vǝrǝðraǥna están regidas más estrictamente por su función, v. Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2ª ed., I, 1956, pp. 454, 492-496; II, 1957, pp. 95-99.

más que como cuadrúpedos salvajes, pero su potencia y su técnica son por cierto las mismas.

Ulfr no es lobo más que de nombre y, en sus días de vejez, por su reputación de licántropo. En los casos de otros guerreros legendarios, el animal está arraigado a la vez más profunda y más abiertamente. Uno de los más afamados es Böðvar Bjarki, parangón de los campeones del rey Hrólfr Kraki, el Carlomagno del norte.[67] También él se metamorfosea: en el antepenúltimo capítulo de la *Hrolfssaga Kraka* lo vemos —será su último empeño— combatir ante su señor con la apariencia de un oso enorme, en tanto que su cuerpo dormita por ahí atrás. Con ello no hace sino retornar a su verdadera naturaleza. Había nacido de un Björn ("Oso"), que una mala reina efectivamente metamorfoseara en oso de medio tiempo, animal de día, hombre por la noche. Su madre era una mujer, pero se llamaba Bera ("Osa"). Habiendo sido muerto Björn con su forma de oso, la mala reina obligó a Bera a comer un pedazo entero de su carne y un trocito de otro. En consecuencia, de los tres hijos que echó al mundo, el mayor, Elgr (el alce), era una especie de centauro nórdico, alce de cintura abajo; el segundo tenía pies de perro; sólo el tercero, Böðvar, era un perfecto ejemplar de hombre... Sus hermanos siguen caminos diversos, uno como bandido fortísimo, el otro como rey a menudo victorioso, pero a despecho de su forma puramente humana es Böðvar quien llega a ser más poderoso, el auténtico campeón, el guerrero prototípico, como si sus dos hermanos mayores no pasaran de ser esbozos. Se reconoce aquí el tema del "tercer hermano", estudiado más

[67] A propósito de todo esto, v. Lucien Gerschel, "Un épisode trifonctionnel dans la saga de Hrólfr Kraki", *Collection Latomus*, XLV (= *Hommages à G. Dumézil*), 1960, pp. 104-116. Se trata de los capítulos 17-29 de la saga. El autor reconoce, entre los gustos y vocaciones de los tres hermanos, una disposición acorde con las tres funciones (bandido ávido de riqueza; rey; guerrero puro).

arriba en las tradiciones hindú sobre Trita, irania sobre Θraētaona, romana sobre el vencedor de los Curiacios; pero se reconoce también una sucesión de tres términos, "animal, animal, hombre de guerra", que recuerda la fórmula de diez términos del Vərəθraγna avéstico, "animales sucesivos que paran en guerrero armado", en el guerrero que, a más de sus cualidades humanas, posee las de los cuadrúpedos y del pájaro que lo precedieron.

Los celtas conocían también tradiciones así. El Mabinogi de Math, hijo de Mathonwy,[68] ofrece una variante de interés tanto mayor cuanto que se inserta en una estructura más vasta. Los principales héroes, derivados de figuras míticas, aparecen agrupados bajo la designación colectiva de "Hijos de Don", distribuidos entre las tres funciones indoeuropeas de manera mas completa que los jefes de las "Tribus de la diosa Dana" irlandesas, a los cuales corresponden. Los hombres son Gwydion, Eveidd, Gilvathwy, Govannon, Amaethon, a los que se agrega una única hermana, Aranrhod, madre por su parte del ilustre Lleu —el Lug irlandés, el Lugus de los galos. Las "funciones" del primero y de los dos últimos de los cinco hermanos son claras: en cualquier circunstancia, en este Mabinogi y en otras partes, Gwydion es un gran brujo en tanto que Govannon y Amaethon, de acuerdo con sus nombres,[69] son el Herrero y el Labrador. De Eveidd apenas se

[68] Acerca dc este Mabinogi existe un libro muy sabio, que reúne abundante material folklórico, filológico, comparativo, pero cuyo método es fundamentalmente erróneo: William John Gruffydd, *Math vab Mathonwy*, 1928. Aunque le pese a este autor y a algunos más, no hay por qué atribuir a Irlanda el material del relato.

[69] *Amaeth*, "labrador", *gov* (pl. *govaint*), "herrero" (*govaniaeth*, "arte del herrero"), todavía en galés moderno (ortografiado *gof*, *etc.*). Los nombres de los demás hijos de Don no tienen etimología segura. *Gilvathwy* (variantes *Gilvaethwy*, *Cilv-*) contiene por ventura un primer término emparentado con irl. *gilla*, "muchacho, knight": Gruffydd, *op.*

dice una cosa: en compañía de Gilvathwy, es él quien sustituye al rey Math en las visitas por el país que implica el rango real, lo cual presta a estos dos personajes, entre el brujo por un lado, el artesano y el agricultor por otro, un papel noble, el más cercano a la realeza en sus tareas temporales. De Gilvathwy sabemos más. El rey Math había siempre de tener los pies puestos en el regazo de una doncella, menos en tiempo de guerra. Gilvathwy se enamoró un día de la chica que estaba entonces en servicio. Su hermano Gwydion, el brujo, viéndolo consumirse, suscitó por fantasmagoría una cruel guerra con un país vecino; dejando la doncella en el palacio, el rey partió con el ejército y Gilvathwy consiguió satisfacer su pasión antes de reunírsele. Informado del atentado en cuanto volvió, el rey Math, brujo él también, impuso a los dos cómplices un notable castigo: con dos golpes de su varita mágica (*hudlath*) transformó a Gilvathwy en cierva, a Gwydion en ciervo, y los condenó a vivir en pareja en los bosques durante un año. Transcurrido el cual los dos animales regresaron a la corte en compañía de un cervato vigoroso. Otros dos golpes de varita transformaron la cierva en jabalí, el ciervo en jabalina, en tanto que Math concedía al cervato forma humana y lo hacía bautizar con el nombre de Hyddwn (derivado de *hydd*, "ciervo"). Al término del año, vuelve la pareja con un jabato del que el rey hizo un chico que llamó Hychtwn (derivado de *hwch*, "puerco"), y el jabalí fue convertido en loba, la jabalina en lobo. Después de un año de vida salvaje, los dos animales regresaron con un lobezno hermoso. Esta vez no sólo el pequeño fue hecho hombre, con el nombre de Bleiddwn (derivado de *blaidd*, "lobo"), sino que su padre y su madre, "castigados lo bastante, según el rey, con la gran vergüenza de haber tenido hijos el uno del otro", se vuelven a encontrar como Gwydion y Gilvathwy,

cit., p. 205. Existen otras listas, posteriores y visiblemente alteradas, de los Hijos de Don. Acerca de este grupo, v. Alwyn y Brinley Rees, *Celtic Heritage*, 1961, pp. 50-53.

igual que tres años antes. Un terceto inserto en el Mabinogi revela la finalidad del triple nacimiento:[70]

> Tres hijos del perverso Gilvaethwy:
> tres verdaderos guerreros eminentes,
> Bleiddwn, Hyddwn, Hychtwn el alto.

El hápax *cenryssedddat* (*cynrhyseddad*) es tradicionalmente traducido por "combatientes" (Lady Guest), "campeones" (Ellis-Lloyd), "guerreros eminentes" (Loth), "Krieger" (Buber, Mülhausen), y, aunque sea oscura la etimología, no hay razón para recusar tal sentido.[71] Así en el grupo de los Hijos de Don la función guerrera está asegurada, a través de Gilvathwy (que es de él, y no de Gwydion, de quien arrancan las fechorías, y, en el terceto, Bleiddwn, Hyddwn y Hychtwn son llamados hijos suyos, no de Gwydion), por estos tres vigorosos jóvenes

70 *Tri meib Gilvaethwy en(n)wir,*
tri chenryssedddad kywir,
Bleiddwn, Hyddwn, Hychtwn hir.

71 Gruffydd, *op. cit.*, p. 320, buscó sin verosimilitud en *cen-* (*cyn-*) el nombre del perro y traduce... "wolf-men". El elemento *-dwn* de los tres nombres propios no está claro tampoco. A propósito de las metamorfosis, Gruffydd escribe, p. 315: "The three sons of Gilvaethwy, born as animals from human parents in animal form, and afterwards transformed into human shape, have analogies, as we have seen, in other lands. In other instances, however, these human animals remain in their animal forms, and become famous in legend as the best animals of their species [p. ej. el perro Guinaloc, el jabalí Tortain, el caballo Loriagor, en "Caradoc et le serpent", publicado por Gaston Paris, *Romania*, XXVIII, 1899, pp. 214-231, materia de seguro galesa]. I know of no story in which these human animals are transformed into human shape." Pp. 276-277, Gruffydd cita el nacimiento del "Half-Slim Champion": un hombre es transformado en lobo por su mujer y perseguido por una jauría que lanza tras de él; escapa y se refugia en una isla, en medio de un lago. Aparte de él, no hay en la isla más que una loba, es decir una mujer transformada también en loba faltando una semana para que eche un hijo al mundo —y el hijo no podrá nacer normalmente si ella no recupera la forma humana; un día, hambrientos, exhaustos, se encuentran; medio dormido, sueña que tiene al lado un cordero; lo atrapa, despierta y ve que ha abierto el vientre de la loba; ante él está un niño pequeño que en un santiamén alcanza la estatura de un hombre: será el "Half-Slim Champion".

cuyas afinidades animales no son metafóricas sino congénitas. Se advertirá que dos de los tipos de cuadrúpedos que intervienen en esta aventura recuerdan varias de las encarnaciones de Vərəθraġna, en especial la más famosa (jabalí, macho cabrío y carnero salvajes), y que la tercera evoca el nombre de los escandinavos *úlfhednar*, "hombres con piel de lobo". Es de sospecharse también, en esos apareamientos desacostumbrados incluso en las leyendas,[72] el recuerdo de relaciones homosexuales tan comunes en las sociedades de guerreros; no se piense sólo en las prácticas de educación dorias, sino también, en el mundo germánico, en lo que dice Amiano Marcelino, XXXI, 9, 5, de los Taifali, con una indignación que sin duda le impide comprender el verdadero valor de la costumbre de que habla: en este pueblo guerrero, los jóvenes ya púberes sirven al placer de los guerreros, al parecer sin más límite que la duración de sus encantos —*aetatis uiriditatem in eorum pollutis usibus consumpturi*—, "salvo aquel que, por su cuenta, captura un jabalí o mata un oso enorme y de esta suerte se libra de tal mancha, *conluuione liberatur*". Amiano interpreta los hechos desde el punto de vista moral de los virtuosos hipócritas de su tiempo, pero puede pensarse, vista la generalidad de la práctica y de la prueba que la concluye, que en semejantes parejas de hombres ganaba el uno en protección y en formación lo que daba de placer y que el otro, bajo su responsabilidad, preparaba a su joven pareja para vérselas dignamente con *apro* o *urso immani*. Las sociedades de hombres germánicas y célticas debían a veces incluir de por medio un elemento sexual así, que las conveniencias no permitieron expresar a los autores cristianos, pero que se siente la tentación de restituir a la sombra de ciertas camaraderías, de ciertas uniones generosas de mayores y menores.

[72] Gruffydd, *op. cit.*, p. 290, n. 27: "It must be remembered that the transformation of a pair —a man and a woman— into animals is common in folk-lore, and the transformation of two men into animals of different sexes (as far as I am aware) unknown."

La epopeya hindú ha utilizado repetidas veces el teologuema que invita al guerrero a obtener en una o varias especies animales las cualidades que quienes lo mandan esperan de él, ante todo fuerza y velocidad. Una de las expresiones más llamativas está en uno de los innumerables relatos del tercer canto del Mahābhārata.[73] Para acabar con el hombre-demonio Rāvana —que tiene diez cabezas—, Brahmā manda a Viṣṇu que encarne en Rāma y entonces invita a Indra y a todos los dioses a encarnar también, no para combatir ellos mismos sino para engendrar combatientes; pero no se han de dirigir a mujeres: "Para acompañar a Visnu, dice Brahmā, engendrad por doquier en osas, en monas, hijos heroicos, dotados de fuerza y del poder de adoptar a voluntad todas las formas". Indra a la cabeza, los dioses cumplen con la orden, utilizando "las esposas de los mejores monos y osos" (variante: "mujeres de osos y de monos"). Los productos son como los esperaba el dios supremo: jóvenes de fuerza inaudita, capaz de hender las cimas de las montañas; tienen el cuerpo compacto como el diamante; peritos en la batalla, se otorgan tanta fuerza como quieren; tienen el poder del elefante y la rapidez del viento; unos habitan donde quieren (variante: vuelan como pájaros), otros son huéspedes de los bosques (variante: del cielo).

IV. ESCENARIOS Y ACCESORIOS

Ya recordé más arriba que Benveniste y Renou han hecho probable, a propósito del sobrenombre o del nombre del dios de la victoria (véd. *Vrtra-hán-*, avést.

[73] III, 260, 7-13, notablemente:

7 *visnoh sahāyān rksīsu vānarīsu ca sarvasah*
janayadhvam sutān vīran kāmarūpabalānvitān.
.....
11 *sakraprabhrtayas caiva sarve te surasattamāh*
vānararksavarastrīsu janayām āsur ātmajān.

Vərəθra-ǧn-a-), que lo que era muerto o destruido en la proeza (véd. *han-*) fuese primitivamente más bien un neutro, "la Resistencia", que un masculino; que esta Resistencia, en nuestros textos, no pasa de ser ora un concepto abstracto (Irán), ora, pasando secundariamente al género masculino, una especie de masa poco animada, pasiva, apenas armada (ṚgVeda), de suerte que las alusiones de los himnos no permiten siquiera representarse concretamente el encuentro. Esta hazaña, de tanta consecuencia, que vale a Indra tal renombre y tal poder, parece no haber sido ni aun difícil, no haber cobrado la forma de un duelo con riesgos parecidos: Indra le dio a Vṛtra, es todo. Y le da con su rayo como se le da a un árbol (II, 14, 2), como el hacha (abate) los árboles (X, 89, 7; cf. X, 28, 7-8). La raíz verbal que caracteriza de ordinario la posición de Vṛtra, sea antes del combate, sea luego de su muerte, es *śī-*, la del griego κεῖσθαι, "estar acostado". En resumen, que aquella gran cosa inerte más amenazaba al mundo económicamente que belicosamente: había "cortado las aguas" (*apó vavrivâmsam vrtrám*, II, 14, 2, o el equivalente), "los ríos habían sido devorados por la serpiente" (*síndhūmr áhinā jagrasānắn*, IV, 17, 1).[74]

Estas justas observaciones adquieren todo su peso si se confrontan con las precisiones que ofrecen los Brāhmaṇa y la epopeya: el monstruo de tres cabezas, y luego Vṛtra, que Indra debe vencer sucesivamente, son los hijos, sí, pero más las "obras" del dios artesano, del carpintero Tvaṣṭr. Este personaje, difícil de discernir de otro artesano del otro mundo, Viśvakarman, "el hacedor de todas las cosas", tiene por única razón de ser el "hacer", animados o no, los accesorios, los seres que necesiten los dioses y, eventualmente, sus enemigos los demonios: palacios, carros, talismanes, armas, inclu-

[74] Renou, *op. cit.*, pp. 118-120: el preverbo *ví*, que implica apertura por separación en dos, es característico del modo como Indra mata a Vṛtra; p. 127: sólo un pasaje del RgVeda presenta a Vṛtra como provocador; uno sólo dice que se abalanza; pp. 130-133: Vṛtra no tiene armas.

yendo las más prestigiosas (el rayo de Indra, la espada de Śiva, el disco de Viṣṇu), y también Tilottamā, la Pandora de la fábula hindú, y Sitā, otra mujer que no es como las demás. Los grandes adversarios de Indra, aunque el Vṛtra épico sea por momentos más activo y más generalmente devorador que el védico, se agregan a esta lista de obras maestras.

El Tricéfalo es particularmente notable. Remitámonos a uno de los pasajes en que el Mahābhārata describe la hazaña de Indra, el del quinto canto (sección 9, 3-40). En su hostilidad contra Indra (*indradrohāt*), Tvaṣṭṛ acaba de crear un ser de tres cabezas, extremadamente fuerte, que incontinenti anhela el puesto del dios. Sus tres faces arden como el sol, la luna y el fuego. Con una boca recita los Veda y bebe el *soma* reservado a los dioses; con otra bebe el licor alcohólico, la *surā;* y contempla todas las direcciones del mundo, las *diśaḥ,* con tal expresión de avidez que parece dispuesto a bebérselas, inclusive, por su tercera boca.

Indra se inquieta. Empieza por recurrir al procedimiento merced al cual los dioses tantas veces triunfan sobre un gran asceta o un ser demasiado vigoroso: encarga a las Apsaras, mujeres celestes, que seduzcan al monstruo y lo debiliten en el placer; pero las Apsaras no tardan en volver, desconcertadas. Entonces Indra tiene que resignarse a usar de su persona. Con un gran esfuerzo, y sin que por lo demás el adversario reaccione, arroja su *vajra.* El Tricéfalo, alcanzado, cae a tierra como la cima de una montaña (*parvatasyeva śikharam pranunnam medinītale*). Viéndolo así, Indra se siente a disgusto y no halla abrigo, quemado como es por el esplendor del cadáver, pues aunque está muerto sigue emitiendo su irradiación, con aire de vivo (*hato 'pi dīptatejāh sa jīvann iva ca dṛsyate*). Por casualidad, pasa un carpintero (*takṣā*), Indra lo ve y le pide que corte en seguida las tres cabezas (*kṣipram chindhi sirāmsy asya*). El carpintero plantea objeciones de hecho y de principio: su hacha no es a la medida, sería un pecado... Indra tiene

respuesta a todo: por orden suya, el hacha se hará fuerte como su *vajra*, y él cargará con el pecado. El carpintero sigue resistiéndose, sin embargo, hasta que el dios le hace una interesante proposición: en adelante, en todo sacrificio que ofrezcan los hombres, la cabeza será la parte de la gente de su profesión (*sirah paśos te dāsyanti bhāgam yajñesu mānavāh*). El obrero despacha en el acto, sin el menor esfuerzo ni consecuencia lamentable. Lo único que ocurre es que de cada una de las tres cabezas cortadas escapa un pájaro o una bandada de pájaros: de la que leía los Veda y bebía el *soma* salen *kapiñjala*, o perdices; de la que bebía la *surā*, *kalavinka*, o gorriones; de la que amenazaba con beberse los cuatro Orientes, *tittira*, o codornices. Aliviado, feliz, Indra torna al cielo en tanto que el carpintero regresa tranquilamente a su casa.

Digamos la palabra: ese monstruo tan fácil de matar pero que, una vez muerto, sigue *jīvann iva*, "como si viviera", como si el golpe no hubiese cambiado nada en sus tres faces ardientes ni en sus tres bocas diversamente devoradoras, da la impresión de un maniquí. Que Indra, luego de "matarlo" de un golpe de su *vajra*, esté obligado a pedir a un carpintero que vuelve de trabajar que corte las tres cabezas con su hacha; que tales cabezas resulten entonces estar huecas y suelten al aire diversos pájaros, son dos singularidades que permiten ser más precisos: todo ocurre como si el Tricéfalo fuera un artefacto de piezas de madera y sus cabezas cajas, con las que pudiese la herramienta de un obrero humano después de haber sido "armadas" por el obrero de los dioses. Los adornos literarios no han cambiado nada esencial de estos dos detalles que, claro está, los himnos ignoran, pero que conocen los Brāhmaṇa, y uno de los cuales hasta tiene su garantía en una regla ritual:[75] cuando un animal es sacrificado, prescriben ya textos como

[75] Pp. 123-124 de Willem Caland, "Kritisch-exegetische Bemerkungen zu den Brāhmanas", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XXVI, 1912, pp. 107-126. Después de comparar los viejos textos y el Mahābhārata, Caland

MaitrāyaṇīSaṃhitā, II, 4, 1, y *Kāṭhaka*, XII, 10, la cabeza es atribuida como parte "al carpintero";[76] y varios pasajes de los Brāhmana, especialmente dos del *Śatapatha* (I, 6, 3, 1-5; V, 5, 4, 2-6), ya hacen salir las tres clases de pájaros de las bocas del Tricéfalo abatido y hasta explican una particularidad de cada clase (color, voz) por la antigua especialidad de la boca por la que escapa.

Este fósil nos remite a un pasado muy lejano: Indra ha asumido, como mito de una de sus principales victorias, un escenario de iniciación de joven guerrero. No osaríamos ser tan afirmativos si otro grupo social, ajeno al mundo indoeuropeo y experto en iniciaciones, no hubiese realizado en igual forma varias de sus ceremonias.

El lugar del mundo donde, por una concordancia cuya explicación se nos escapa, las leyendas indoiranias sobre el Tricéfalo se iluminan mejor es, en efecto, la Colombia británica, la costa occidental del Canadá. Con el nombre de *Sisiutl* entre los Pieles-rojas de la Bella-Coola y entre los Kwakiutl, con el de *Senotlke* entre los ribereños del Thompson River, el "monstruo de tres cabezas" desempeña importante papel en los mitos y en los ritos.[77] Es

escribe: "Die Vorschrift, dass der Zimmermann, der ja beim Tieropfer zur Anfertigung des Opferpfahles beteiligt ist, den Kopf des Opfertieres erhält, ist mir aus keiner anderen Quelle bekannt." Un dato ritual próximo, en el mito etiológico del cual interviene el obrero divino o su hijo el Tricéfalo, es la interdicción de comer el cerebro: v., con una concordancia irania, "Deux traits du monstre tricéphale indo-iranien", *Revue de l'historie des religions*, CXX, 1939, pp. 5-20 (aún válido salvo las pp. 17-20, cuyos puntos de vista fueron modificados por el capítulo V de *Naissance d'Archanges*, 1945).

[76] Lo que sigue procede de *Horace et les Curiaces* (v. antes, p. 163, n. 52), pp. 128-130.

[77] El monstruo de tres cabezas norteamericano es llamado generalmente en la bibliografía "double-headed snake"; en los mitos, en efecto, es bicéfalo; en los rituales es bi o tricéfalo como maniquí, tricéfalo como máscara; figura una hermosa máscara kwakiutl reproducida, según Boas, en Hartley B. Alexander, vol. X (*North American*) de *The My-*

un ser ambivalente, ya protector benévolo, ya —más veces— demoniaco adversario, con muchos usos y destinos en las recetas de medicina mágica y en los mitos de liberación de las aguas en especial, pero que interviene sobre todo cuando las iniciaciones, iniciación de brujo o de jefe, iniciación de cazador o de guerrero, ya sea que baste al héroe tener la

thology of All Races, 1916, lám. XXXI, 2, entre las pp. 246 y 247, con el comentario siguiente: "The face in the middle represents the 'man in the middle of the serpent', with his two plumes; at each end are plumed serpent heads with movable tongues, which by means of strings can be pulled back and out. The two sides of the mask [= las dos cabezas de serpiente] can be folded forward and backward." Gottfried W. Locher, *The Serpent in Kwakiutl Religion*, 1932, es algo confusionista pero contiene abundantes hechos (bibliografía, pp. 115-118). La *double-headed snake* no es sino un caso particular de las serpientes míticas que desempeñan tan importante papel en las representaciones de los indios de América del Norte, notablemente en el conjunto siou (lucha de la Serpiente y del Pájaro-Trueno); recuerda la serpiente con (tres) plumas de México, la serpiente cornuda de las tribus de los Pueblo. Los documentos utilizados aquí son: Bella-Coola: Franz Boas, "The Mythology of the Bella-Coola Indians", en *The Jesup North Pacific Expedition*, I, 1900, pp. 28, 44-45; Kwakiutl: Boas, "Sixth Report on the North-Western Tribes of Canada", en *Report of the Sixtieth Meeting of the British Association for the Advancement of Science* (Leeds, 1890), 1891, pp. 67-68 (= pp. 619-620 del conjunto); Id., *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*, 1895, p. 160; Id., *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, 1897, pp. 370-374, 482, 514, 713; F. Boas y G. Hunt, "Kwakiutl Texts, I", en *The Jesup Expedition...*, III, 1905, pp. 60-63; Id., "Kwakiutl texts, II", en *The Jesup Expedition...*, X, 1, 1905-1908, pp. 103-113, 192-207; Utamqt, Squamish, Comox: Boas, *Indianische Sagen...*, 1895, pp. 56-61, 65 68; James A. Teit, "Mythology of the Thompson River", en *The Jesup Expedition...*, VIII, 2, 1913, p. 269. He aquí algunos datos:

Presentación general del Sīsiutl, ambivalente, de los Kwakiutl (Boas, *Social Organization...*, pp. 371-372): "Perhaps the most important among these [fabulous monsters] is the Sīsiutl, the fabulous double-headed snake, which has one head at each end, a human head in the middle, one horn on each terminal head, and two on the central human head. It has the power to assume the shape of a fish. To eat it and even to touch or to see it is sure death, as all the joints of the infortunate one become dislocated, the head being turned backward. But to those who enjoy supernatural help it may

suerte de encontrarlo, ya sea más bien que deba combatirlo y traer sus despojos. El nexo entre este monstruo y los guerreros es particularmente fuerte: entre los indios de la Bella-Coola, el Sīsiutl es la serpiente propia de la Gran Danza que lleva el nombre de "Guerrero"; entre los Kwakiutl la danza del Sīsiutl es la del jefe guerrero y el ritual del Tōq'uit,

bring power; its blood, wherever it touches the skin, makes it as hard as stone; its skin used as a belt enables the owner to perform wonderful feats, it may become a canoe which moves by the motions of the Sīsiutl fins; its eyes, when used as sling stones, kill even whales. It is essentially the helper of warriors."

Resumen (hecho por Alexander, *op. cit.*, p. 243) de un mito squamish: "A Squamish myth [Boas, *Ind. S.*, pp. 58-61] tells of a young man who pursued the serpent Senotlke for four years, finally slaying it; as he did so, he himself fell dead, but he regained life and, on his return to his own people, became a great shaman, having the power to slay all who beheld him and to make them live again — a myth which seems clearly reminiscent of initiation rites."

Descripción de la danza Tōq'uit de los Kwakiutl (Boas, *Report...*, p. 619): "Tōq'uit is danced by women, the arms of the dancer being raised high upward, the palms of her hands being turned forward. The upper part of the dancer's body is naked; hemlock branches are tied around her waist. She has four attendants, who always surround her. The dance is said to have been originally a war-dance. The warriors, before going on an expedition, went into the woods n order to meet the double-headed snake, the Sīsiutl, which gives them great strength and power. After returning from the woods, they engage a woman to dance the Tōq'uit. Very elaborate arrangements are made for this dance. A double headed snake, about twenty feet long, made of woods, blankets and skins, is hidden in a long ditch, which is partly covered with boards. Strings are attached to it, which pass over the beams of the house and are worked by men who hide in the bedrooms. As soon as the dancer appears, the people begin to sing and to beat time. In dancing the woman acts as though she were trying to catch something; and when she is supposed to have got it, she throws back her hands and the Sīsiutl rises from out of the ground moving his heads [...] Finally the snake disappears in the ditch." En otro momento del ritual (pp. 619-620), una figura monstruosa surge detrás de los espectadores: "It consists of a series of flat carved boards, which are connected on their narrow sides by plugs, which are passed through rings of cedar ropes. It has two or three points on top and is ornamented with mica. It is intended to represent the Sīsiutl."

que el Sīsiutl domina, figurado por un andamiaje, es vinculado formalmente con la preparación de los guerreros para las expediciones militares. En la orilla del Thompson los relatos squamish y utamqt son lo más rotundos posible al respecto: es buscando, persiguiendo, matando y desollando el Senotlke como el joven se vuelve: *1)* tirador infalible; *2)* jefe de guerra invencible, que dispone en especial de esa arma suprema que hallamos a disposición de los *berserkir* de la antigua Escandinavia tanto como del vencedor griego de Medusa —la petrificación del adversario, es decir, con la forma más pura, la victoria inmediata a distancia, sueño de todos los combatientes.

En los ritos, en las danzas iniciáticas sobre todo, el monstruo es figurado diversamente: suele ser un hombre provisto de una máscara que enmarca una cara humana, a derecha e izquierda, por dos cabezas de serpiente, móviles, que lleva unidas y sobresalen de los hombros; a veces, en ciertos rituales kwakiutl, es toda una pesada construcción de tablas y telas que asoma de un bosquecillo y es animada por maquinistas invisibles. En los mitos, donde a menudo se le ve no sólo con un héroe terrestre sino con el Pájaro-Trueno, el Sīsiutl es imaginado más libremente pero, claro está, tales imágenes reflejan las figuraciones rituales.

Así enterados por la analogía de estas representaciones norteamericanas con las de la India, descubrimos también en Irán rastros del origen ritual del Tricéfalo. A través de los textos épicos, ese monstruo, portador aún del nombre avéstico Azi Dahāka (Aždahak, Dahāk, Zohak...) —que contiene la palabra *aži*, "serpiente", seguida de un apelativo oscuro—, es apenas un monstruo: empezó siendo un hombre como los demás, a quien un día le nació de cada hombro una cabeza de serpiente;[78] nada hace pensar que semejante concepción sea

[78] La versión más circunstanciada está en Al Tha'ālibī,

secundaria con respecto a la del Avesta, muy vaga por lo demás, pero más alejada de lo humano, o con respecto a la del ṚgVeda: basta con recorrer el expediente americano que acabamos de entreabrir para verificar que un solo y mismo pueblo practica concurrentemente y sin traba ninguna varios tipos, a veces harto distintos, de "serpiente de tres cabezas"; pero Aždahak, con sus cabezas de serpiente nacidas de sus hombros y que enmarcan su cabeza humana, concuerda con la figuración más frecuente del Sīsiutl en los rituales. Por otra parte, el Irán parece confirmar los dos rasgos de la historia del Tricéfalo hindú que nos orientaron hacia la interpretación como maniquí: el enlace entre el monstruo y los pájaros, la intervención de un obrero humano en la victoria. El héroe iranio que matará al tirano de tres cabezas es, en efecto, conducido, exhortado por un herrero, y el "palacio" del tirano se llama, nombre inexplicado pero que no puede darse de lado, "el palacio de la Cigüeña".[79]

Parece pues que los mitos indoiranios de la victoria sobre el Tricéfalo conservan el recuerdo preciso de rituales en que la víctima del héroe era un ser del otro mundo materialmente figurado en éste: hombre opulentamente enmascarado o imponente máquina de tablas. Mucho menos arcaicas, evidentemente, son las narraciones occidentales en que el héroe triunfa de tres hermanos: sin duda representan una libre variación literaria, racionalizada e historizada, sobre el tema del adversario triple.

Pero son los germanos del norte quienes aportan directamente la prueba de que tales monstruos-maniquí fueron por cierto utilizados, en nuestro viejo

Histoire des rois de Perse, ed. y trad. de Hermann Zotenberg, 1900 (reed. fotogr., Teherán, 1963), pp. 18-23; v. "Deux traits..." (arriba, p. 183, n. 75), p. 12.

[79] En un tiempo pensé en explicar de una manera análoga el *Tarvos Trigaranos*, el "toro de tres grullas" de dos monumentos galos (Lutecia, Tréveris), *Horace et les Curiaces*, 1942, p. 133. De entonces acá se han propuesto otras

mundo, en ceremonias de iniciación o de promoción. Tenemos que considerar aquí dos documentos: el relato novelado del primer combate de un joven guerrero; el relato del primer "duelo regular" del dios Þórr.

Ya nos hemos topado, a propósito de su nacimiento extraño de tercer hermano y de su último combate en forma de oso, con el campeón del rey Hrólfr, Böðvar Bjarki. Opera asimismo como iniciador en una historia célebre.[80]

Saxo Gramático, II, vi, 9, no da más que un breve esquema; la *Hrólfssaga Kraka*, en el capítulo 23, la desarrolla por el contrario largamente, y un poema en honor de Bjarki, los *Bjarkarímur*, suministra una variante más, tercera.

En el relato danés, el héroe Biarco asiste a un festín de bodas en el que unos guerreros embroman a su vecino, Hialto; toma a Hialto bajo su protección y mata a los más insolentes. Poco después Biarco mata de una estocada un oso gigantesco; hace beber a Hialto la sangre que mana de la herida a fin de que se torne más vigoroso: "En aquellos tiempos se creía, en efecto, que semejante bebedizo acrecentaba el vigor del cuerpo".[81]

En la saga, Böðvar Bjarki, campeón ambulante, toma, en efecto, bajo su protección al joven Höttr,

explicaciones, mejor fundadas en los hechos propiamente célticos.

[80] Tomamos lo que sigue de *Mythes et dieux des Germains*, 1939, pp. 93-98. Los textos están cómodamente reunidos por Raymond W. Chambers en *Beowulf*, 3ª ed., 1959, pp. 132-133 (Saxo), 138-146 (saga), 182-186 (*rímur*).

[81] *Ursum quippe eximiae magnitudinis obuium sibi inter dumeta factum iaculo confecit [Biarco] comitemque suum Hialtonem, quo uiribus maior euaderet, applicato ore egestum beluae cruorem haurire iussit: creditum namque erat, hoc potionis genere corporei roboris incrementa praestari.* La práctica es atribuida a los *berserkir* (cf. Aquiles con el centauro Quirón, los Lupercos, o al menos sus prototipos en el mito etiológico...): comían carne cruda y bebían sangre. El motivo, literarizado, es frecuente en las tradiciones del norte y de otros países. V. James G. Frazer, *The Golden Bough*, 3ª ed., v. *Spirits of the Corn and of the Wild*, II, 1912, cap. XII (pp. 138-168), "Homoeopathic magic of a flesh diet"; cf. mi *Saga de Hadingus*, 1953, p. 44 y n. 4.

juguete aterrado de los hirðmenn, de los "guardias de corps" del rey Hrólfr,[82] y mata a uno de ellos. En lugar de castigarlo, el rey Hrólfr, que aprecia a los hombres fuertes, le ofrece el puesto del muerto y Böðvar Bjarki acepta, a condición de que el pobre Höttr seguirá con él y como él será tratado. Y he aquí que, al acercarse la fiesta de la mitad del invierno (*jól*), a todo el mundo se le ensombrecen los ánimos: Höttr explica a su protector que desde hace dos años, en *jól*, aparece un enorme monstruo alado, devasta el país, y ha matado a los mejores campeones del rey; "No es un animal —concluye Höttr—, es el mayor troll" (*þat er ekki dýr, heldr et þat hit mesta troll*). La víspera de *jól*, Hrólfr prohibe a sus hombres salir. Pero Böðvar sale en secreto, llevando consigo a Höttr, asustadísimo. Al ver el monstruo, Höttr clama, grita que va a ser devorado. El mayor lo tira en el barro, donde se queda con su miedo, sin atreverse a volver a la morada real. Entonces Böðvar se adelanta hacia el animal, aparentemente inmóvil, saca la espada y de una estocada, sin combate, le atraviesa el corazón: el animal cae redondo. Böðvar saca a Höttr y lo obliga a beber dos largos tragos de sangre y a comer un trozo de corazón; volviéndose entonces a él, inicia un duelo muy prolongado: en verdad Höttr se ha vuelto fuerte y valeroso.

Pero aquí la narración cambia de sesgo. "¡Bien hecho, camarada Höttr! —exclama Böðvar. Vamos a alzar el animal y a ponerlo de suerte que los demás crean que sigue vivo" (*reisum upp dýrit ok búum svá um, at aðrir ætli at kvikt muni vera*). Al siguiente día los observadores del rey informan que el monstruo continúa allí, cerca del castillo. El rey se adelanta con su tropa y dice: "No veo que el animal se mueva, ¿quién quiere encargarse de enfrentársele?" Böðvar propone a Höttr quien, para sorpresa del rey, acepta. "¡Mucho has cambiado en poco tiempo!" —dice el rey (*mikit hefir um þik*

[82] En quienes Axel Olrik ve con razón el recuerdo novelado de las bandas de *berserkir*.

skipaz á skammri stundu!). Höttr, que no tiene armas, pide al rey su espada Gullinhjalti ("guarnición de oro"), con la que "mata" sin esfuerzo el cadáver del monstruo. El rey no es tonto, le dice a Bǫðvar que se huele la verdad y agrega: "No es por eso menos bella obra tuya haber hecho otro campeón de ese Hottr que no parecía destinado a grandes cosas." Por último, cambia el nombre a Höttr para consagrar la metamorfosis: el nuevo campeón se llamará Hjalti, por la espada Gullinhjalti.

En el tema del animal muerto y alzado como un maniquí, Axel Olrik no quería ver más que una agudeza del autor de la saga, y recordaba algunos hechos más o menos análogos en la literatura nórdica. No es fácil hallar cuál sería el interés de semejante "agudeza", en vista de que el rey no se deja engañar y de que nada añade al mérito, al vigor, a las fortunas venideras de Höttr. Es más probable que aflore aquí un antiguo escenario iniciático, conservando la aparente ingenuidad que tienen por necesidad los gestos con que el hombre pretende dirigir las fuerzas invisibles, actuar sobre lo sagrado. Pues si asombra que una escena que no engaña, que no puede engañar a nadie, ni a actores ni a espectadores, baste para dar al joven danés o al joven kwakiutl una valentía o poderes de que carecía, en realidad se condenan sin más todos los rituales. Por el solo hecho de intervenir en una ceremonia, un maniquí se convierte en ser viviente, como la máscara, portada ceremonialmente, encarna una personalidad nueva en el cuerpo del danzante.

Pero el maniquí de Bǫðvar Bjarki tiene un correlato de mucho mayor consideración, en la misma Escandinavia.[83]

[83] Tomamos lo que sigue de *Mythes et dieux des Germains*, 1939, pp. 99-105. Dos artículos de la *Festschrift Felix Genzmer, Edda, Skalden, Saga*, 1952, fueron consagrados al episodio de Hrungnir: Hermann Schneider, "Die Geschichte vom Riesen Hrungnir", pp. 200-210; Kurt Wais, "Ullikum-

Snorri, en los *Skaldskaparmál*, 17,[84] cuenta cómo, andando Þórr ocupado lejos matando monstruos, entró un día en casa de los Ases un huésped indeseable, el gigante Hrungnir, en pleno "furor de gigante" (*Hrungnir hafði svá mikinn jötunmóð...*). Los Ases tienen que invitarlo a su banquete, y los aterra, amenazando con llevarse la Valhöll a su país, matar a todos los dioses, arrebatar a las diosas Freyja y Sif y —mientras Freyja le escancia— beberse toda la cerveza de los Ases. Entonces los Ases pronuncian el nombre de Þórr, y en el acto aparece éste en la sala, furioso. Hrungnir, inquieto, señala a "Ásaþórr" que poca gloria ganaría matando a un adversario desarmado, y le propone un encuentro, a solas, en Grjótúnagarðr, "en la frontera". Þórr acepta con gusto tanto mayor cuanto que es la primera vez que le es dado ir *til einvígis*, a un duelo regular, con lugar fijado de antemano, *hólmr* (*Þórr vill fyrir öngan mun bíla at koma til einvígis, er hónum var hólmr skoraðr, þvíat engi hafði hónum þat fyr veitt*).[85]

Aquí se presenta, cuando menos en apariencia, una incoherencia, pero significativa: los gigantes, apreciando la importancia del duelo y no queriendo que sucumba Hrungnir, "hicieron en Grjótúnagarðr un hombre de arcilla alto de nueve leguas y ancho de tres debajo de los brazos" (*þá gerðu jotnar man af leiri, ok var hann . ix. rasta hár, en þriggja breiðr undir hand*); no encuentran corazón bastante grande que ponerle, como no sea uno de yegua —pero

mi, Hrungnir, Armilus und Verwandte", pp. 211-261 (acerca de lo cual, v. Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2ª ed., II 1957, p. 136, n. 2).

[84] *Edda Snorra*, ed. Finnur Jónsson, 1931, pp. 101-104. Cf. siete estrofas de la Haustlöng (¿"Pasatiempo [de las tardes] de otoño"?) del escaldo Þjóðólfr ór Hvini (fines del siglo IX) conservadas en la Edda de Snorri: Ernst Albin Kock, *Den norsk-isländska skaldediktningen*, I, 1946, pp. 9-12. Acerca de las relaciones entre estos textos, v. las juiciosas observaciones de Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2ª ed., II, 1957, p. 134; Edward O. G. Turville Petre, *Myth and Religion in Scandinavia*, 1964, pp. 76-77.

[85] Jan de Vries, *ibid.*, pp. 430-431.

Þórr llega demasiado pronto. Esperaríamos que este "maniquí" sustituyera al verdadero Hrungnir, pero, no obstante, éste acude a la cita y sencillamente se pone junto al maniquí. Verdad es que él mismo es una especie de estatua: tenía un corazón hecho de piedra dura, "con tres cuernos, de la forma que luego fue la del signo rúnico que se llama Corazón de Hrungnir";[86] también tenía de piedra la cabeza, escudo de piedra y, por arma ofensiva, una piedra de amolar (*hein*). Él y el hombre de arcilla aguardan en el lugar de la cita, Hrungnir con su escudo por delante, el hombre de arcilla tan asustado que —dicen— se mea cuando ve a Þórr.

Þórr sale victorioso, pero en parte gracias a una argucia de su "escudero" y compañero Þjalfi. Éste llega primero y, haciendo de traidor, advierte a Hrungnir que Þórr tiene pensado surgir de debajo de la tierra: conviene así que sea bajo sus pies, y no protegiendo pecho y cara, donde coloque el escudo. No bien adopta Hrungnir esta guardia insólita cuando aparece Þórr por el cielo, con relámpagos y trueno: su martillo rompe la piedra de amolar (un fragmento de la cual se le incrusta en la cabeza al dios) y hace trizas el cráneo de Hrungnir que cae sobre su vencedor y, en su caída, le pilla el cuello debajo de un pie. Sin embargo, Þjalfi por su lado atacaba al hombre de arcilla, "que cayó con poca gloria". Þjalfi trata de liberarle el cuello a su amo, pero el pie de Hrungnir pesa demasiado. Los Ases, enterados de que Þórr ha caído, también intentan liberarlo: imposible. Hay que recurrir entonces al mismísimo hijo de Þórr, Magni ("la Fuerza"), chicuelo de tres noches que echa a un lado el pie sin esfuerzo. En recompensa, Þórr le da el caballo de Hrungnir, lo cual le vale una reprimenda de Óðinn: Þórr, según Óðinn, no hubiera debido dar el botín a su hijo sino a su padre.

Muchos detalles de este relato han embarazado

[86] Un rasgo vertical que lleva en medio, hacia arriba y la mitad de cortos, dos rasgos oblicuos divergentes; este signo vale por *hr* (Van Langenhove).

a los comentadores y a menudo se ha salido del paso declarando que todo esto, incluyendo el hombre de arcilla, no pasaba de ser adorno literario de cualquier viejo mito del temporal. Es poco probable. El pobre hombre de arcilla derribado en un duelo sin importancia por el "segundo" de Þórr sin duda ha de interpretarse literalmente, y explica de rechazo el gigante de piedra muerto por el propio Þórr: blanco pesado, inmóvil, "Resistencia" derribada sin pena ninguna por la agilidad, por la ofensiva "fulgurante" del dios. ¿Es aquí Þjalfi el "alumno" de Þórr, dicho de otro modo, su duelo con un maniquí presentado como tal dobla simplemente el duelo de su amo, como todo *ritual* dobla el *mito* que lo justifica? Tal vez: así tendríamos una narración de dos planos, reproduciendo la "iniciación" guerrera de Þjalfi, en forma realista, terrestre —un poco ridícula también, como la de Höttr-Hjalti—, la fabulosa y casi cósmica proeza guerrera de Þórr. Poco importa: esta hazaña fabulosa de Þórr (su primer "duelo regular") es suficientemente paralela a la proeza del dios *Vṛtrahán,* vencedor del Tricéfalo y de la Resistencia. Al igual que el Tricéfalo, con sus tres bocas, amenazaba con beberse todos los licores de los dioses y los puntos cardinales, lo mismo que la Resistencia amenazaba con destruir dioses y mundo, Hrungnir de corazón tricornudo amenaza con beberse toda la cerveza de los Ases, de escabechar a los dioses y de transportar consigo su morada. Como el dios fulgurante, después de abatir a Vṛtra, queda primero como abrumado por su hazaña, para gran congoja de los dioses, y no recupera fuerza y gloria sino por el encantamiento de uno de ellos, Þórr, que fulminó a Hrungnir, queda —materialmente— cautivo de su proeza, inmovilizado, este accidente conmueve a los dioses y no es reparado más que por la intervención de uno de ellos.

Finalmente, como el *Trisirah* de *tres* cabezas, Hrungnir es *triple,* tiene un corazón de *tres* cuernos; la "triplicidad" del monstruo adversario del nuevo campeón, del Victorioso prototipo, es tan general en el mundo indoeuropeo que se siente uno

tentado de ver en ello un detalle heredado de la prehistoria común. Esta triplicidad se expresa de maneras diversas, de las cuales hemos encontrado repetidamente en este libro las principales: ora se trata de un ser con tres cabezas (India, Irán) o de tres cuerpos (Gerión griego), ya son tres seres gemelos, tres "hermanos" (los tres hijos de Nechta, flagelos de los ulatos, y adversarios del joven Cúchulainn el día de su primera proeza; los tres Curiacios), ya son, en fin, seres cuyo corazón, particularmente peligroso, es triple de algún modo. Tal ocurre, por ejemplo, en Irlanda, con el adversario de cierto Mac Cecht, que es probablemente el campeón del gran rey Conaire: el Dindṡenchas de Rennes, § 13,[87] escribe, sumaria pero claramente: "Meche, hijo de la Morrígan (una de las diosas de la guerra), tenía en sí tres corazones, antes que Mac Cecht lo matara en la Llanura de Meche que, hasta entonces, se había llamado Llanura de Fertaig. Sus corazones eran así: con las formas de tres serpientes a través de ellos (*amlaidh badar na cride sin, co ndelbaid tri nathrach treithib*). Si la muerte no hubiese alcanzado a Meche, aquellas serpientes habrían crecido y quienes hubiesen quedado vivos en Irlanda habrían sido destruidos (*meni torsed dano bas do Mechi arforbertais na nathracha ind ocus focnafed ana faigbet béo i nHérinn*)." [88]

Al final del relato de Snorri, Þórr se gana la censura de Óðinn por faltarle consideración hacia su padre, al premiar al "joven" en vez de al "viejo": no hay razón para considerar como adición tardía un rasgo de presunción que casa tan bien con un mito de la función guerrera.

[87] *Revue Celtique*, XV, 1894, p. 304. *Cecht* lo traduce Cormac por "poder"; la palabra reaparece en el nombre del médico de los Tuatha Dé Danann, Dian Cecht. En una nota a este párrafo del Dindsenchas, el editor, Whitley Stokes, escribe: "Mac Cecht, one of the Tuatha Dé Danann, or, more probably, Conaire's champion."

[88] Después de la muerte de Meche, Mac Cecht quema sus corazones y arroja la ceniza a un río que echa a hervir y todos cuyos peces mueren. Llanura y río reciben entonces nuevos nombres.

Puesto frente al episodio *humano* de Hottr-Hjalti y a las escenas análogas de otras mitologías indoeuropeas, el duelo de Pórr y Hrungnir, doblado por el duelo de Þjalfi y del hombre de arcilla, se interpreta pues literalmente, punto por punto, como recuerdo de los rituales y de los mitos de iniciación o de promoción guerrera.[89] Esto no impide, claro está, que haya sido también, y aun congénitamente, un mito del temporal: es destino de los dioses combatientes, patronos de los combatientes terrestres, ser también dioses fulgurantes, o tender a confundirse con los dioses fulgurantes; Þórr, "el Trueno", con su martillo, como Indra con su rayo, tiene un evidente valor naturalista; la historia de Hrungnir es, en Þjóðólfr y en Snorri, una de aquellas en que Þórr es más "sobrehumano": aparece instantáneamente en la sala de los Ases, ataca no menos bruscamente al gigante, entre los relámpagos y los fragores del cielo.

V. SIGNOS EN EL HÉROE

Un detalle del mito de Hrungnir confirma el valor "iniciático" o "de promoción" de este duelo famoso: desde entonces, dicen, Þórr lleva en la cabeza, como un estorboso certificado de su victoria, el pedazo de piedra de amolar (*hein*), arma del gigante, que allí se le fue a clavar.[90] Se trata de una representación auténtica, popular, que los lapones no

[89] Ya Christianus C. Uhlenbeck, *Acta Philologica Scandinavica*, I, 1926, p. 299 (a propósito de Gudmund Schütte, *Dänisches Heidentum*, p. 134), dio una indicación de sentido cercano: "Die Geschichte des artifiziellen Riesen Mökkurkálfi beruht vielleicht auf wirklich geübten Zauberbrauch. Die Herstellung artifizieller Tiere um Feinde zu töten findet sich bei den grönländischen Eskimo (s. H[einrich] J[ohannes] Rink, *Tales and Traditions of the Eskimos*, S. 53, 151 f., 201 f., 414 ff., 457 f.)."

[90] Cf. mi artículo "Horwendillus et Aurvandill", *Melanges Claude Lévi-Strauss*, 1969.

han dejado de apropiarse. Hace tres siglos, en su *Laponia*, Scheffer describía así el ídolo de su dios Hora galles, "el buen hombre Þórr": *in capite infigunt clauum ferreum, cum silicis particula, ut si uideatur ignem Thor excutiat.* La explicación valdrá lo que valga, pero ahí está el hecho, el ídolo del Þórr lapón lleva un trozo de sílex fijado en la cabeza con un clavo.[91]

Este "signo" consecutivo a la victoria del dios en su primer *einvígr* corresponde a uno de los signos —numerosos, excesivos, a menudo monstruosos— que aparecieron en el joven Cúchulainn después de su primer combate y de los cuales unos parecen de plano instalados, estabilizados, en tanto que otros no reaparecerían luego sino en sus crisis de furor guerrero.[92] Mencionada en el episodio de los *Macgnímrada* de la Taín Bó Cuailnge como "elevándose de lo alto de su cráneo", es descrita con mayor precisión en el episodio *In carpat serda*: "La luna de héroe salió de su frente, tan larga, tan gruesa como la piedra de amolar de un guerrero, tan larga como la nariz." Figuras representadas en ciertas monedas galas tienen asimismo una emanación que les sale de la frente, a veces en forma de clavo de cabeza redonda; sin duda atestiguan que los celtas del continente conocían el mismo estigma de valor.

Entre las "formas" aparecidas sobre Cúchulainn vencedor y la mayoría de las cuales, lo repito, son fantásticas, las hay que no pueden ser sino exagera-

[91] Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2ª ed., II, 1957, p. 389; el autor trae a colación también los clavos (*reginnaglar*) de los "postes del asiento de honor" (*öndvegissúlur*).

[92] Estos signos han sido estudiados, comparativamente con figuras de monedas galas, por Marie-Louise Sjoestedt-Jonval, "Légendes épiques irlandaises et monnaies gauloises, recherches sur la constitution de la légende de Cúchulainn", *Études celtiques*, I, 1936, pp. 1-77 (con lámina, pp. 42-43). La tesis es indiscutiblemente falsa: las particularidades del irlandés Cúchulainn no se produjeron mediante ingeniosas interpretaciones de figuras desmañadamente trazadas por celtas del continente; pero la idea de la confrontación es buena y la documentación inapreciable; la "luna de héroe" es tratada en las pp. 11-12, 14-16.

ción de una mueca heroica. En especial ésta: "Cerró uno de los ojos, hasta el punto de que no era mayor que el ojo de una aguja, y abrió desmesuradamente el otro, hasta el punto de que era tan grande como la boca de una copa de hidromel" —leemos en el episodio de los *Macgnimrada;* y en *In carpat serda*: "Metió uno de los ojos en su cabeza, hasta el punto de que a duras penas la garza salvaje hubiera conseguido sacárselo del fondo del cráneo a la superficie de la mejilla; el otro saltó y fue a ponérsele sobre la mejilla, afuera".[93] Sin permitirse semejantes deformaciones, los aventureros viking, en las circunstancias graves, adoptaban actitudes y hacían muecas bastante singulares, que establecían su rango, su dignidad y, si puede decirse, apoyaban sus exigencias —en lo cual sin duda mantenían una tradición más antigua. Recibido en pleno banquete por el rey Aðalsteinn, de quien tiene derecho de esperar una retribución gorda, Egill, el escaldo guerrero, se sienta en el otro extremo de la sala, en el asiento de honor, mirando al rey.[94] Conserva puesto el casco, pone el escudo a sus pies y la espada sobre sus rodillas, sacándola a medias y volviéndola a encajar alternativamente en la vaina. Se pone tieso y derecho y rechaza toda bebida. Por añadidura, baja una de las cejas hasta la barbilla mientras que la otra sube hasta la raíz del pelo, y también esto alternativamente. El efecto debe de ser impresionante, ya que tiene pegadas las cejas y los ojos negros...[95] Entonces el rey se levanta, ensarta un va-

[93] Cf., a propósito de las monedas galas, M.-L. Sjoestedt, *art. cit.*, p. 19: "El desarrollo monstruoso del ojo, corrido además abajo, hasta el punto de caer hacia la mitad de la mejilla, a la altura del ala de la nariz, es una de las características más chocantes de diversas series de piezas armoricanas de estilo bajo, atribuidas a los Curiosolites [*referencias*], así como de las monedas de las islas anglonormandas. Llega a ocurrir que el ojo del lado opuesto esté indicado por un punto ('tan pequeño como el ojo de una aguja'), con lo cual el perfil aparece ligeramente vuelto hacia los tres cuartos [*referencias*]."

[94] *Egils saga Skallagrímssonar*, 45, 6-11.

[95] § 9: *Þá hleypði hann annarri brúninni ofan á kinnina, en annarri upp i hárrœtr. Egill var svarteygr ok skolbrúnn.*

liosísimo anillo en la punta de su espada desnuda, va hacia el viking y le tiende el presente por encima del hogar. El viking se pone en pie a su vez, desenvainada la espada, se adelanta del otro lado del hogar y recibe el anillo con la punta de la espada. Los dos vuelven a sus asientos. Egill se pone la sortija. Sólo entonces le vuelven las cejas al sitio ordinario.[96] Deja el casco y la espada y acepta la copa que hasta entonces le ofrecieran en vano.

La India no desconoce los signos corporales, a menudo monstruosos. Incluso ha hecho su teoría, varias teorías, pero en otra dirección: sus *laksana* son signos congénitos y permanentes que designan a un niño para un espléndido porvenir: *mahāpuruṣa*, "gran hombre", *cakravartin*, "el que hace girar la rueda cósmica", es decir héroe, rey o sabio excepcional, según los medios y las épocas. No obstante, acaso convenga agregar a nuestro expediente una breve alusión del Mahābhārata.

Arjuna, como es sabido, representa el ideal de los guerreros. Hijo o encarnación parcial de Indra, tiene todas las cualidades de este dios, a las que agrega una distinción y a veces un dominio de sí que lamentamos echar de menos en su modelo. No solamente los maestros de armas humanos lo prepararon para su carrera inigualable, sino que los mismos dioses, en ocasión de las visitas que les hace en el otro mundo, cuidan de proveerlo de armas maravillosas. Este privilegio le cuesta vivir entre fatigas y peligros sin tregua. Ni siquiera después de la dura batalla de Kurukṣetra conoce el reposo: su

El sentido de esta última palabra es discutido, v. la nota de Finnur Jónsson a su edición (1894), p. 160; se suma a la interpretación "cui supercilia contigua sunt" (contra "de cejas pardas"; "de cejas oblicuas").

[96] § 11: *En er Egill settiz niðr, dró hann hringinn á hönd sér, ok þá foru brýnn hans í lag.* Sobre las "actitudes de alarde" de los viking, v. Paul Herrmann, *Die Heldensagen des Saxo Grammaticus, 2. Teil, Kommentar: Erläuterungen zu den ersten neun Büchern der dänischen Geschichte*, 1922, p. 126 y n. 2.

hermano mayor, el rey Yudhiṣṭhira, ha decidido celebrar la ceremonia imperial por excelencia, el sacrificio del caballo (*aśvamedha*), y es él, de acuerdo con la regla consignada en los libros litúrgicos, quien escolta la futura víctima durante un año entero en su libre carrera a través de los reinos de la India, librando batalla tras batalla para defenderla. Es al término de esta dura misión cuando se entabla entre Yudhiṣṭhira y el omnisciente Kṛṣṇa un curioso diálogo.[97]

Kṛṣṇa advierte al rey que, según sus informadores, el caballo y su escolta se acercan, así que es tiempo de preparar el sacrificio. Arjuna, añade, vuelve mucho más delgado por el cansancio de tantas batallas. Estas palabras avivan en el corazón del jefe de los Pāṇḍava una desazón que lleva desde siempre: ¿por qué, pregunta, este muchacho ha estado sin cesar privado de tranquilidad y bienestar? ¿No es digno de compasión su destino? ¿No lleva en el cuerpo todos los signos favorables? ¿Qué otro signo tendrá que lo predestine a tales penas y fatigas, a tal "parte excesiva de desdicha"? Kṛṣṇa contesta:[98]

[97] XIV, 89, 2-8. Acerca de la repartición de las tareas entre los cinco Pāndava siguiendo sus "naturalezas funcionales", durante los preparativos para el sacrificio del caballo (Wikander), v. *ME* I, pp. 101-102.

[98] ŚI. 7-8:

na hy asya nṛpate kiñcid anistam upalakṣaye
rte purusasimhasya pindike 'syādhike yatah.
tābhyām sa purusavyāghro nityam adhvasu vartate,
na hy anyad anupasyāmi yenāsau duhkhabhājanam.

Numerosas variantes. Por *anistam* (Poona): *samklistam, samslistam, samhrstam;* por *pindike 'syādhike yatah*: *pindike 'syātikāyatah* (Poona), *-kāyake, -kāyike* ("excesivamente desarrolladas"); por *duhkhabhājanam* ("receptáculo de desdicha"): *duhkhabhāgjayah* (Poona) o *bhavet* ("tiene que ser"); *pindika* designa cualquier protuberancia redondeada, pero aquí de seguro tiene el sentido de "cheek-bone, pómulo".

A Draupadī, la mujer común de los cinco hermanos Pāndava, que tiene debilidad por Arjuna (cf. XVII, 2, 6, *paksapāta*), le cuesta aguantar esta especie de pero puesto a la belleza perfecta del héroe y echa una fea mirada a Krsna —a quien, en su afecto hacia Arjuna, regocija esta reacción femenina.

No veo en él ningún rasgo físico indeseable, oh rey, como no sea que ese león de los hombres tiene demasiado altos los pómulos: por ellos ese tigre de los hombres anda siempre por los caminos, pues no veo en él nada más que lo destine a una vida de desdicha.

Esta tacha física, esos pómulos un poco altos o demasiado desarrollados condenan pues a Arjuna a la agitación, a las expediciones, a las fatigas (pues es por cierto de esto, y sólo de esto, de lo que se trata: *adhvasu vartate* aclara, limita *duhkham*) —en una palabra, a la carrera del guerrero. En su rostro son el signo de su vocación. No sé si la literatura de la India mencionará en otra parte tal relación. ¿No sería sencillamente la estilización como *lakṣana*, como signo congénito, de un *delb* a la manera irlandesa, de una "forma" que apareciera sobre el guerrero fogueado, alejándolo de la apariencia humana ordinaria, es decir, sin duda, en el origen, una contorsión heroica tradicional?

compuesto en gráfica panamericana, s. de r. l.
parroquia 911 - méxico 12, d.f.
e impreso en litoarte, s. de r. l.
ferrocarril de cuernavaca 683 - méxico 17, d. f.
tres mil ejemplares
20 de abril de 1971